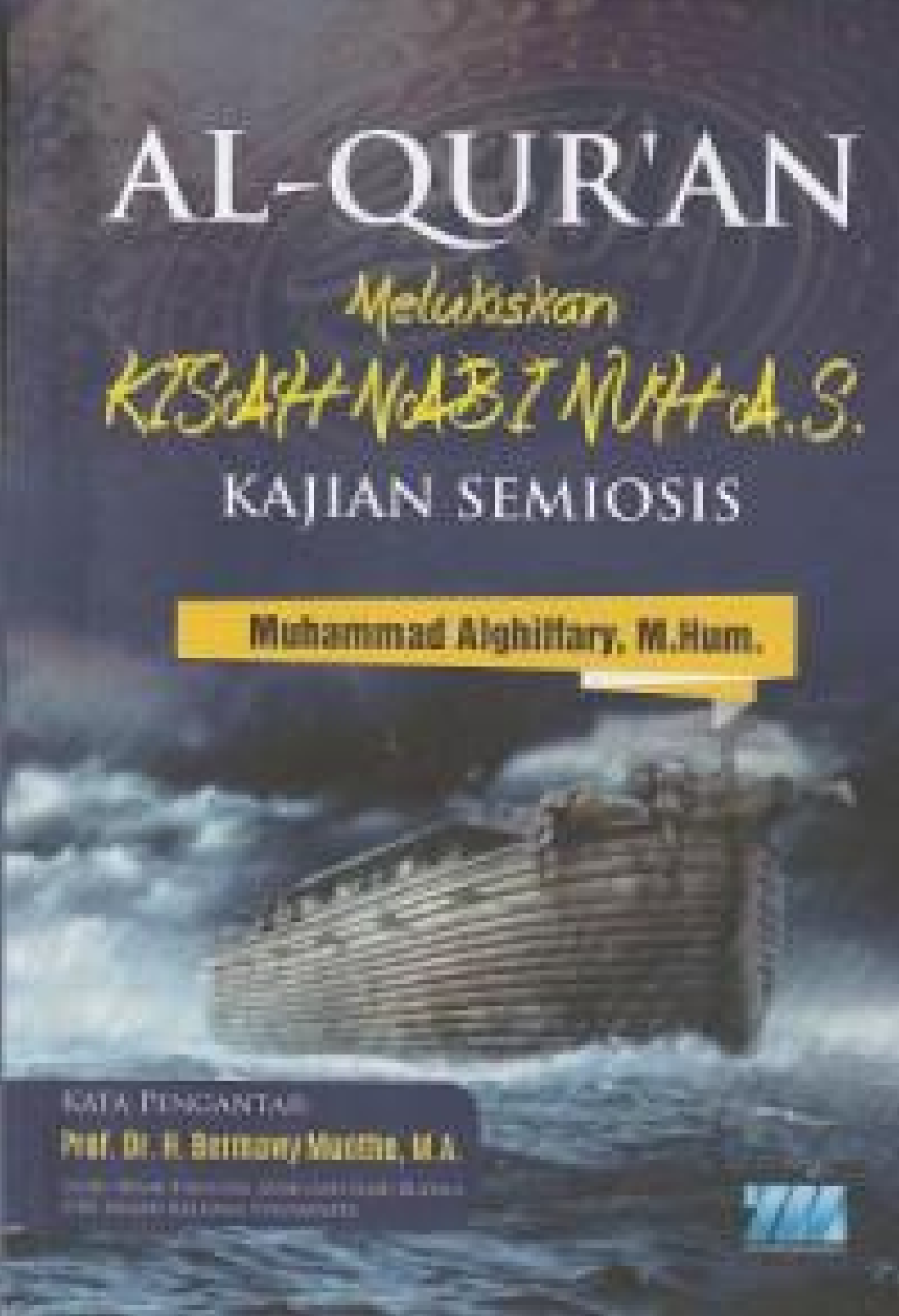
AL-QUR'AN

Melukiskan

KISAH NABI NUH A.S.

KAJIAN SEMIOSIS

Muhammad Alghiffary, M.Hum.



KATA PENGANTAR:

Prof. Dr. H. Bermawy Munthe, M.A.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

AL-QUR'AN

Melukiskan Kisah Nabi Nuh A.S.

Kajian Semiosis

all rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Sanksi Pelanggaran Pasal 72
Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00- (satu juta rupiah) atau paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan dan barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait, sebagaimana dimaksud ayat (1) dipidana dengan pidana paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

AL-QUR'AN
Melukiskan Kisah Nabi Nuh A.S.

Kajian Semiosis

Muhammad Alghiffary, M.Hum.

TRUSSMEDIA GRAFIKA

Perpustakaan Nasional : Katalog Dalam Terbitan (KDT)
© Alghiffary, Muhammad 2016

AL-QUR'AN MELUKISKAN KISAH NABI NUH A.S.
Kajian Semiosis

I. Semiotika II. Al-Qur'an III. Kisah Nabi Nuh A.S.

AL-QUR'AN
Melukiskan Kisah Nabi Nuh A.S.
Kajian Semiosis

Penulis:
Muhammad Alghiffary, M.Hum

Editor/ Penyunting:
Minan Nuri Rohman

Cover:
Wakhyudin

Layout:
st. Navisah

Penerbit:

Trussmedia Grafika
Jl. Dongkelan No. 357 Krapyak Kulon,
Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY)
Phone. 081 903 717 727/ 0821 34 797 663
WA: 0857 291 888 25
Email: one_trussmedia@yahoo.com
www.trussmediagrafika.com

Cetakan I, November 2016
xxii + 254; 14 x 20,5 cm
ISBN: 978-602-0992-55-6

PERSEMBAHAN

1. Untuk kedua orang tuaku: H. Muslich dan Hj. Khusnuniyah
2. Untuk adik-adikku: Adib Muhammad, Atho' Sabili Muhammad, dan Chilya Aghnis Shalekhah
3. Untuk calon pendamping hidupku, Namiratun Sa'diah

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/ 1987 dan 0543b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	s\a	*ṡ*	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	H}a	*ḥ*	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	ż	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es

ش	syin	sy	es dan ye
ص	s}ad	*ṣ*	es (dengan titik di bawah)
ض	d}ad	*ḍ*	de (dengan titik di bawah)
ط	t}a	*ṭ*	te (dengan titik di bawah)
ظ	z}a	*ẓ*	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	...‘.....	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
ه	ha	h	ha
ء	hamzah	...' ...	Apostrof
ى	ya	y	ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

متعـقدين	ditulis	muta'aqqidīn
عـدة	ditulis	‘iddah

C. Ta' marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	ditulis	hibah
جزية	ditulis	jizyah

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti: shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامة الأولياء	ditulis	karāmah al-auliyā'

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harakat fathah, kasrah, dan dammah ditulis t.

زكاة الفطر	ditulis	Zakātul fiṭri

D. Vokal Pendek

kasrah	ditulis	i
fathah	ditulis	a
dammah	ditulis	u

E. Vokal Panjang

fathah + alif جاهـلية	ditulis ditulis	ā jāhiliyyah
fathah + ya' mati يسـعى	ditulis ditulis	ā yas'ā
kasrah + ya' mati كـريم	ditulis ditulis	ī karīm
dammah + wawu mati فـروض	ditulis ditulis	ū *furūḍ*

F. Vokal Rangkap

fathah + ya' mati بينكم	ditulis ditulis	ai bainakum
fathah + wawu mati قول	ditulis ditulis	au qaulun

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أأنتـم	ditulis	a'antum
أعـدت	ditulis	u'iddat
لئن شكرتـم	ditulis	la'in syakartum

H. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti Huruf Qamariyah

القـرآن	ditulis	al-Qur'ān
القـياس	ditulis	al-Qiyās

2. Bila diikuti Huruf Syamsiyah ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (*el*)-nya.

السـماء	ditulis	as-Samā'
الشـمس	ditulis	asy-Syamsu

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

ذوي الفـروض	ditulis	żawī al-furūḍ
أهـل السـنة	ditulis	ahlu as-sunnah

KATA PENGANTAR

Prof. Dr. H. Bermawy Munthe, M.A.

GURU BESAR FAKULTAS ADAB DAN ILMU BUDAYA
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Buku *Al-Qur'an Melukiskan Kisah Nabi Nuh a.s.: Kajian Semiosis* ini merupakan sebuah proyek pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya penafsiran teks-teks keagamaan, seperti al-Qur'an. Penafsiran ini memiliki corak berbeda dari penafsiran-penafsiran sebelumnya. Stilistika (*uslūb*), misalnya, memiliki corak sastra bahasa yang memfokuskan kajian pada gaya-gaya kebahasaan. Semantik (*ad-dalālah*), memiliki corak bahasa yang memfokuskan kajian pada makna. Jauh sebelumnya, penafsiran al-Qur'an didominasi oleh penafsiran-penafsiran *bi al-ma'tsur* yang merujuk pada al-Qur'an, hadits, dan perkataan para sahabat sebagai dasar penafsiran. Berbeda dari penafsiran-penafsiran di atas, bukui ini memfokuskan kajian pada relasi tanda-tanda sebagai satu sistem.

Buku ini sangat penting. Secara semiosis, buku ini ingin memberitahukan kepada pembaca bahwa konsep bentuk dasar persegi panjang bahtera nabi Nuh yang selama ini dipercaya, karena pengaruh bentuk persegi panjang bahtera budaya

lokal, kurang sesuai. Buku ini, secara semiosis, memunculkan gambaran-gambaran baru yang tersembunyi di balik kisah nabi Nuh. Diantaranya, bahtera nabi Nuh ditafsirkan dengan agama harmonis dan dinamis. Gunung ditafsirkan dengan agama kasar dan fundamentalis. Sepasang hewan, tanpa mempedulikan jenis kelamin, ditafsirkan dengan dua kalimat syahadat.

Selain mengungkap makna semiosis, buku ini menjadi solusi alternatif pemahaman keagamaan bagi para pembaca atas fenomena-fenomena sosial keagamaan atau yang mengatasnamakan agama. Sebagaimana diketahui bahwa saat ini banyak terjadi kasus-kasus pengeboman, penembakan, penyanderaan, dan pembunuhan yang mengatasnamakan agama. Berdasarkan kisah nabi Nuh, buku ini menerangkan bahwa boleh jadi sebagian kejadian tersebut merupakan akibat dari pemahaman ilmu-ilmu agama yang dangkal, sehingga mereka terjebak dalam tindakannya sendiri, yaitu lebih menuhankan agama daripada Tuhan itu sendiri. Singkatnya, buku ini mengajak kepada para pembaca agar bersikap terbuka dalam memahami sesuatu, sehingga tidak terjebak pada lubang kelemahan pemahaman yang dangkal serta sikap fanatis yang berlebihan.

Yogyakarta, 28 Oktober 2016

Prof. Dr. H. Bermawy Munthe, M.A.

PENGANTAR PENULIS

Buku ini bermula dari tesis penulis pada Program Studi Agama dan Filsafat untuk konsentrasi Ilmu Bahasa Arab di Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Asalnya, tesis tersebut berjudul "Makna Semiosis Kisah Nabi Nuh dalam Al-Qur'an (Kajian Semiotika Umberto Eco)", namun mengalami pergantian judul saat proses penerbitan menjadi *Al-Qur'an Melukiskan Kisah Nabi Nuh a.s.: Kajian Semiosis*. Pergantian ini bertujuan untuk memperluas jangkauan pembaca, sehingga menyentuh para pembaca non akademis. Berbeda dari kebanyakan buku yang lain, diksi semiosis dipertahankan karena buku ini mengupas cara kerja semiotika serta aplikasi proses pengambilan makna melalui tanda-tanda dalam sebuah bidang garapan.

Harus diakui bahwa untuk menulis tesis penulis membutuhkan waktu sekitar dua tahun (selama masa belajar di Pasca Sarjana), meskipun secara intensif tesis tersebut ditulis dalam waktu sekitar enam bulan. Perjalanan panjang ini digunakan untuk memperdalam kajian semiotika yang diterapkan penulis dalam penulisan skripsi dan mencitra-mentalkan konsep-

konsep yang hendak dituliskan dalam tesis. Langkah tersebut dilakukan karena penulis menyadari kesulitan dalam mempelajari semiotika. Dengan alasan tersebut penulis hendak beralih dari semiotika ke stilistika pada seperempat perjalanan pertama, namun Prof. Dr. H. Bermawy Munthe, M.A. terus meyakinkan agar meneruskan kajian yang pernah dipakai dalam menulis skripsi. Akhirnya, penulis pun memantapkan diri untuk mendalami kajian semiotika dengan segala resiko kesulitan yang ada.

Tidak mudah menjalankan teori semiotika dalam suatu bidang garapan, sebagaimana yang terjadi pada teori-teori lain. *Pertama*, penulis harus menentukan satu teori semiotika dari sekian banyak teori untuk dijadikan alat pembedah. *Kedua*, penulis harus membaca banyak bidang garapan, mendeteksi indikasi-indikasi keberadaan tanda, serta memperdalam bidang garapan yang telah dipilih. *Ketiga*, penulis harus merelevansikan teori dan bidang garapan dengan fenomena-fenomena aktual kehidupan sebagai bentuk rasa kepedulian terhadap masalah yang sedang terjadi serta memberikan tawaran solusi alternatif penanganan masalah tersebut.

Melalui pergumulan yang panjang, akhirnya penulis menentukan teori semiotika Umberto Eco sebagai alat bedah, kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an sebagai bidang garapan, dan fenomena keagamaan sebagai bingkai pembahasan. Semiotika Eco dipilih karena memiliki sifat eklektif komprehensif yang mengintegrasikan teori-teori semiotika sebelumnya, sehingga diharapkan dapat memberikan hasil maksimal. Kisah nabi Nuh dipilih karena Nuh merupakan Rasul pembuka yang dapat memberikan arahan keagamaan kepada generasi-generasi

selanjutnya. Adapun fenomena keagamaan dipilih karena maraknya kasus-kasus kekerasan yang mengatas-namakan agama, seperti: pembunuhan, penembakan, pengeboman, dan penyanderaan. Dari perpaduan tiga unsur tersebut, diharapkan dapat memberikan manfaat kepada penulis khususnya, dan para pembaca umumnya.

Lahirnya buku yang berasal dari tesis ini bukan merupakan hasil kerja pribadi penulis. Banyak pihak terlibat di dalamnya. Untuk itu, sudah sepantasnya penulis ucapkan terimakasih kepada Allah SWT. yang telah bersedia membukakan pintu ilmu kepada penulis. Ucapan terimakasih juga diberikan kepada kedua orang tua penulis H. Muslih dan Hj. Khusnuniyah atas doa yang selalu dipanjatkan dan dana yang selalu dikirim guna pencarian referensi. Ucapan terimakasih juga diberikan kepada adik-adik penulis, Adib Muhammad, Atho' Sabili Muhammad, dan Chilya Aghnis Sholekhah yang telah memberikan semangad dan pengetahuan dalam proses penulisan. Tak lupa pula ucapan terimakasih diberikan kepada Namirotun Sa'diah, sebagai teman dekat penulis, yang telah bersedia dan setia menunggu penantian yang diimpikan.

Penulis juga mengucapkan terimakasih kepada Prof. Dr. H. Bermawy Munthe, M.A. selaku pembimbing dan penguji tesis yang telah memaksimalkan kesabarannya dalam memberikan waktu, arahan, dan pengetahuan. Ucapan terimakasih juga diberikan kepada Dr. Rizal Mustansyir, M.Hum yang telah bersedia meluangkan waktu untuk berdiskusi serta memberikan arahan. Ucapan terimakasih juga diberikan kepada Dr. Ibnu Burdah, M.Hum selaku ketua sidang yang telah memberikan ide

dan semangat untuk menerbitkan tesis. Ucapan terimakasih juga diberikan kepada Dr. Hj. Tatik Maryatut Tasnimah, M.Ag. selaku penguji yang bersedia memberikan arahan penulisan setelah sidang. Ucapan terimakasih juga diberikan kepada seluruh Guru Besar, Dosen, dan karyawan Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga yang telah memberikan ilmu, pengetahuan, dan layanan dalam proses penulisan. Ucapan terimakasih juga diberikan kepada anak-anak IBA B angkatan 2014 yang telah bersedia membagi ilmu dan berdiskusi baik di kelas maupun di luar kelas.

Terakhir, penulis memberikan ucapan terimakasih kepada Penerbit Trussmedia Grafika yang telah berkenan menerbitkan karya penulis ini, sehingga ilmu pengetahuan yang terkandung di dalamnya dapat bermanfaat bagi masyarakat luas.

Penulis menyadari keterbatasan dan kekurangan yang dimiliki sehingga berdampak pada kualitas buku ini. Untuk menyerpurnakan kekurangan-kekurangan tersebut, kritik dan saran yang konstruktif sebagai bentuk apresiasi pembaca sangat penulis harapkan. Semoga buku ini dapat menambah khasanah keilmuan, khususnya sebagai bentuk aktualisasi aplikatif Ilmu Bahasa dan Sastra Arab.

Yogyakarta, 24 Agustus 2016

Muhammad Alghiffary

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi Arab-Latin vi

Kata Pengantar
Prof. Dr. H. Bermawy Munthe, M.A. xi

Pengantar Penulis xiii

Daftar Isi xvii

BAB I
PENDAHULUAN 1

BAB II
ARGUMENTASI PEMAKAIAN SEMIOTIKA DALAM MEMAKNAI AL-QUR'AN 9

A. Konsep-Konsep Dasar Semiotika 9
   1. Pengertian dan Sekilas Perkembangan Semiotika 9
   2. Tanda sebagai Objek Kajian Semiotika 18
   3. Bahasa adalah Tanda 26
B. Sekilas tentang Pemaknaan Al-Qur'an 30
   1. Pengertian Pemaknaan Al-Qur'an 30
   2. Al-Qur'an adalah Tanda 36

C. Melacak Prinsip Semiotika dalam Islam Melalui Pemikiran Linguis Klasik 41
1. Pengertian Prinsip Semiotika 41
2. Gagasan-Gagasan Linguis Islam Klasik tentang Semiotika 43
3. Implementasi Semiotika dalam Al-Qur'an 48

BAB III
SEMIOTIKA UMBERTO ECO 55

A. Biografi Umberto Eco 56
B. Semiotika Signifikasi 59
1. Pengertian Semiotika Signifikasi 59
2. Teori Kode sebagai Dasar Semiotika Signifikasi 67
C. Semiotika Komunikasi 74
1. Pengertian Semiotika Komunikasi 74
2. Teori Produksi Tanda sebagai Dasar Semiotika Komunikasi 81

BAB IV
TRANSFORMASI SEMIOTIKA KOMUNIKASI UMBERTO ECO PADA KISAH NABI NUH A.S. DALAM AL-QUR'AN 87

A. Mekanisme Transformasi Semiotika Komunikasi Umberto Eco 89
1. Landasan Transformasi 89
2. Produk Transformasi 93

B. Komponen-Komponen Semiotika Komunikasi Al-Qur'an 98
1. Allah (Sumber) 98
2. Redaksi Al-Qur'an secara Global (Pesan I) 100
3. Malaikat Jibril (Pengirim I) 102
4. Redaksi Al-Qur'an secara Berangsur (Sinyal I dan II) 103
5. Suara dan Jelmaan (Saluran I) 105
6. Nabi Muhammad (Penerima I dan Pengirim II) 106
7. Para Sahabat (Saluran II) 108
8. Kitab Al-Qur'an (Saluran III) 110
9. Redaksi Al-Qur'an secara Global (Sinyal III) 113
10. Manusia Abad 21 (Penerima II) 114
11. Nalar Semiotis (Pesan II) 116
12. Implikasi Pemaknaan Semiosis (Tujuan) 118

BAB V
MAKNA SEMIOSIS KISAH NABI NUH A.S. DALAM AL-QUR'AN 121

A. Makna Denotatif Kisah Nabi Nuh dalam Al-Qur'an pada Segmen Air Bah 122
1. Sub-Segmen I: Nabi Nuh Menyuruh Para Pengikutnya Masuk ke dalam Bahtera 122
2. Sub-Segmen II: Bahtera Nabi Nuh Menghadapi Air Bah 134
3. Sub-Segmen III: Bahtera Nabi Nuh Berlabuh di Puncak Gunung Judi 151

B. Makna Konotatif Kisah Nabi Nuh dalam Al-Qur'an pada Segmen Air Bah 155
1. Sub-Segmen I: Pemuka Agama Mengajak Masyarakat Kembali pada Agama Dinamis 155
2. Sub-Segmen II: Agama Dinamis Menghadapi Kemajuan Peradaban Abad 21 177
3. Sub-Segmen III: Agama Dinamis Mendapat Tempat Terhormat 192
C. Implikasi Pemaknaan Semiosis 202
1. Bersikap Harmonis terhadap Sesama Orang Islam 202
2. Bersikap Dinamis dalam Menghadapi Perubahan Zaman 204
3. Tidak Menuhankan Teks 206

BAB VI
PENUTUP 209

A. Kesimpulan 209
B. Saran-Saran 213

DAFTAR PUSTAKA 215
INDEKS 225

LAMPIRAN-LAMPIRAN

LAMPIRAN. 1.
SINOPSIS KISAH NABI NUH 234

LAMPIRAN 2.

NAMA-NAMA SURAH DAN JUMLAH AYAT TENTANG KISAH NABI NUH AS. DALAM AI-QUR'AN 236

LAMPIRAN 3.

AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG KISAH NABI NUH AS. BERDASARKAN ALUR CERITA 237

LAMPIRAN 4.

DIKSI AI-FULKU DAN SAFĪNAH PADA KISAH NABI NUH AS. DALAM AL-QUR'AN 247

LAMPIRAN 5.

Peta Kuno Mesopotamia 249

LAMPIRAN 6.

Peta The Three 'Ark Mountains' 250

LAMPIRAN 7.

Peta Timur Dekat Kuno 251

BIODATA PENULIS..... 253

معهد دار الأمانة للتربية الإسلامية

PONDOK PESANTREN DARUL AMANAH

Ngadiwarno, Sukorejo, Kendal, Jawa Tengah, Indonesia

https://www.darulamanah.com

Bab I

PENDAHULUAN

Makna merupakan sebuah kata serapan dari bahasa Arab yaitu *ma'nā* yang memiliki arti "maksud".[1] Makna, dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia), diartikan dengan "maksud pembicara atau penulis".[2] Sekilas, arti makna tersebut belum jelas. Untuk melengkapi dua arti ini, kiranya dapat melihat pendapat yang diutarakan Harimurti. Dalam Kamus Linguistiknya, Harimurti mendefinisikan makna dengan satuan bahasa yang dapat mempengaruhi pemahaman pembaca atau pendengar.[3] Makna, sebagai salah satu unsur bahasa,[4] dapat diambil melalui bahasa verbal atau bahasa non

---

[1] Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir : Kamus Arab-Indonesia*, Cet. 14 (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 980.

[2] Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. II (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 548.

[3] Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Ed. 4, Cet. 2 (Jakarta: Gramedia, 2009), 148.

[4] Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, Edisi Revisi (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 33.

verbal. Makna yang didapatkan dari bahasa verbal, misalnya, didapatkan melalui bunyi-bunyi yang termanifestasi ke dalam bentuk tulisan, seperti: tablet, relief, dan buku-buku, baik agama maupun umum. Adapun makna yang didapatkan dari bahasa non verbal, misalnya, didapatkan melalui gestur tubuh, situasi alam, dan gambar.

Al-Qur'an, sebagai salah satu buku agama, kehadirannya sangat diperlukan bagi umat Islam, karena di dalamnya terkandung nilai-nilai dan norma-norma hidup bagi semua manusia. Al-Qur'an adalah Kalam Allah yang diturunkan kepada nabi Muhammad melalui malaikat jibril yang membacanya dinilai ibadah. Sebagai Kalam Allah, al-Qur'an tentunya menjadi sebuah mukjizat yang dijaga langsung olehNya dari pemalsuan, manipulasi, dan distorsi manusia,[5] sehingga kevalidan di dalamnya tidak diragunkan lagi.[6] Salah satu mukjizat al-Qur'an dari segi bahasa adalah melemahkan musuh-musuhnya dengan cara menantang untuk membuat yang semisal dengannya walaupun satu surat.

Al-Qur'an dibangun oleh ayat-ayat yang mayoritas berisi tentang kisah-kisah.[7] Jumlah ayat-ayat al-Qur'an yang dipakai untuk kisah-kisah sejarah, sebagaimana dituturkan Hanafi, tercatat kurang lebih 1.600 ayat dari keseluruhan ayat al-Qur'an

---

[5] Sebagaimana terdapat dalam surat al-Hijr, ayat 9 : إنانحن نـزلنا الذكر وإنا له لحافـظون

[6] Sebagaimana terdapat dalam surat al-Baqarah, ayat 1-2 : الم ، ذلك الكتاب لا ريب فيه

[7] Hanafi membagi kisah secara garis besarnya menjadi tiga bagian, *pertama*, kisah sejarah yang berkisar seputar tokoh-tokoh sejarah, *kedua*, kisah perumpamaan yang berguna untuk memperjelas suatu pengertian, *ketiga*, kisah asatir yang didasarkan atas sesuatu asatir. A. Hanafi, *Segi-Segi Kesusastraan pada Kisah-Kisah Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka AlHusna), 23.

yang kurang lebih berjumlah 6.342. Hal ini menjadi bukti keefektifan kisah dalam menyempurnakan akhlak manusia. Kelebihan kisah dibanding dengan yang lain di dalam al-Qur'an yaitu dapat merangsang pembaca untuk mengikuti peristiwa di dalamnya. Doktrin-doktrin persuasif yang terkandung akan mudah dipahami dan dilaksanakan, karena perlahan masuk ke dalam jiwa ketika membacanya. Kisah juga dapat merambah kepada orang-orang biasa maupun para terpelajar, sehingga tujuan al-Qur'an untuk diberikan kepada semua manusia terlaksana.[8]

Kisah nabi Nuh as., sebagai salah satu kisah sejarah yang diceritakan di dalam al-Qur'an, dipilih sebagai objek material penulisan karena nabi Nuh adalah orang pertama yang mendapat mandat luas atas penyimpangan yang terjadi di masyarakat. Nuh merupakan rasul pertama yang diutus oleh Allah.[9] Sebagai rasul pembuka, Nuh memberikan arahan terhadap generasi selanjutnya tentang cara-cara menghidupkan agama sebagaimana dikehendaki Allah. Sisi menarik lainnya yaitu kisah tentang air bah pada fase kehidupan nabi Nuh yang sampai saat ini pengkajian terhadapnya belum berhenti.[10] Selain itu, adu

[8] *Ibid*., 21-22, dan Mannā' Khalīl *al-Qaṭṭān, Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir, Cet. 13 (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2009), 11.

[9] Adil Musthafa Abdul Halim, *Kisah Bapak dan Anak dalam Al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani dan Fithriah Wardie, Cet. 1 (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), 23.

[10] Salah satu penelitian yang mengkaji kisah Nuh yaitu penelitian yang dilakukan oleh George Smith (1840-18786) salah seorang karyawan British Museum. George meneliti kisah Nuh dengan menggunakan tablet-tablet hasil tanah liat yang dibakar. Tablet tersebut ditemukan di Nineveh dengan cara penggalian tanah. Usia tablet diperkirakan 3000 tahun SM. Tulisan yang terdapat pada tablet menggunakan aksara kuneiform (aksara baji) yang sudah punah. Secara implisit, penelitian tersebut berguna untuk menjawab kemitosan kisah air bah

argumen sebagai jawaban atas pertanyaan tentang luas wilayah yang terkena dampak bencana air bah, antara lokal atau universal, ikut terlibat di dalamnya.[11]

Berdasarkan alur cerita yang terhubung secara kausalitas,[12] kisah nabi Nuh dapat dibagi menjadi empat segmen. *Pertama*, dakwah Nuh kepada kaumnya. *Kedua*, proses pembuatan kapal. *Ketiga*, bencana air bah. *Keempat*, keadaan setelah air bah. Dari keempat segmen, penulisan ini memfokuskan kajian pada bencana air bah karena segmen ini merupakan kejadian klimaks pada kisah nabi Nuh. Kejadian klimaks adalah konflik yang mencapai intensitas tertinggi sehingga *ending* tidak dapat dihindari. Oleh karena klimaks merupakan puncak bertemunya dua oposisi, maka makna (pesan) penting terkandung di dalamnya.[13]

Semiotika dijadikan sebagai teori karena dapat mengangkat makna-makna tersembunyi di balik kisah-kisah dalam al-qur'an, sebagaimana diketahui bahwa keabadian al-Qur'an terletak pada jiwa yang mendasarinya, bukan pada ketentuan-ketentuan harfiahnya.[14] Teori semiotika memandang tanda sebagai suatu

---

yang dilakukan para generasi terdahulu seperti Mesopotamia, Sumeria, dan Akkadia. Sampai saat ini, pengkajian terhadap kisah Nuh terus dilakukan guna menyempurnakan kekurangan-kekurangan yang ada. Lebih lanjut, lihat Irving Finkel, *Bahtera Sebelum Nabi Nuh: Kisah Menakjubkan tentang Mistri Bencana Banjir di Zaman Kuno*, terj. Isma B. Soekoto, Cet. 1 (Tangerang Selatan: Alvabet, 2014).

[11] Adrie Mesapati dkk., *50 Mistri Dunia Menurut Al-Qur'an*, Cet. 1 (Bandung: Mizan Pustaka, 2014), 275-278.

[12] Robert Stanton, *Teori Fiksi Robert Stanton*, terj. Sugihastuti dan Rossi Abi al-Irsyad, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 26.

[13] *Ibid*., 32, dan Burhan Nurgiantoro, *Teori Pengkajian Fiksi*, Cet. 9 (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012), 127.

[14] Ahmad Najib Burhani, *Islam Dinamis: Menggugat Peran Agama Membongkar Doktrin yang Membatu* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001), 91.

keseluruhan dan sebagai sistem dari hubungan-hubungan intern.[15] Relasi antar tanda dalam kisah dapat dijadikan sebagai cara untuk menangkap makna-makna yang terpendam secara komprehensif. Tanda yang dimaksud di sini adalah bahasa, karena memiliki dua komponen yaitu tulisan dan makna. Dengan kata lain al-Qur'an sebagai Kalam Allah yang telah meminjam bahasa Arab merupakan sebuah tanda. Menurut Muzakki, bahasa al-Qur'an (bahasa Arab) merupakan bagian dari kebudayaan masyarakat setempat yang telah terkonvensi.[16]

Semiotika Umberto Eco dipilih sebagai alat untuk membedah kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an karena memiliki sifat eklektif komprehensif. Menurut Littlejohn, sebagaimana dikutip Kaelan, semiotika Eco merupakan integrasi atas teori-teori semiotika sebelumnya. Selain itu, semiotika Eco juga dapat membawa semiotika secara lebih mendalam.[17] Semiotika Eco yang dimaksud, secara garis besarnya, dibagi menjadi dua: semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi.

Semiotika signifikasi adalah bangunan semiotis mandiri yang mempertemukan dua elemen tanda: elemen yang tidak hadir dengan elemen yang hadir. Semiotika signifikasi membutuhkan teori kode untuk mendapatkan makna terdalam sehingga jiwa al-Qur'an sebagai tempat keabadian dapat terlihat. Semiotika signifikasi tidak dapat berjalan tanpa adanya konvensi. Dalam signifikasi, konvensi menjadi dasar sesuatu mewakili sesuatu

---

[15] *Ibid*., 117.

[16] Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama* (Malang: UIN-Malang Press, 2007), 28.

[17] Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika*, Ed. 1 (Sleman: Paradigma, 2009), 216.

yang lain.[18] Semiotika signifikasi merupakan semiotika pada ranah substantif, sehingga menjadi sebuah landasan dilakukannya semiotika komunikasi.

Semiotika komunikasi adalah perpindahan pesan dari sumber menuju penerima untuk menimbulkan efek melalui komponen-komponen yang berlaku. Menurut Eco, semiotika komunikasi memiliki titik tekan pada aspek produksi tanda.[19] Oleh karena itu, semiotika komunikasi membutuhkan teori produksi tanda. Semiotika komunikasi berada pada ranah pragmatis, sehingga dapat membantu keterjalinan hidup yang komunikatif. Hal ini berkaitan dengan tesis yang mengatakan bahwa semiotika mengkaji seluruh proses kultural sebagai proses komunikasi.[20]

Dalam tulisan ini, semiotika Eco akan dijalankan setelah membangun fondasi yang kuat pada keterhubungan antara objek formal dan objek material. Kekuatan fondasi bermanfaat untuk menyangga ketimpangan-ketimpangan yang terjadi akibat kekurang-serasian objek formal dan objek material, menurut sebagian orang. Selain itu, kekuatan fondasi juga bermanfaat untuk memberikan argumentasi sejak dini terhadap kelompok yang alergi atau pun phobia terhadap istilah-istilah barat, terlebih jika digunakan untuk mengkaji al-Qur'an. Oleh karenanya, pada bab dua akan dijelaskan argumentasi-argumentasi pemakaian semiotika di dalam al-Qur'an.

Semiotika Eco sebagai produk manusia, tentunya memiliki kelemahan. Kelemahan teori dapat mengganjal proses

[18] Umberto Eco, *Teori Semiotika: Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, Serta Teori Produksi Tanda*, terj. Inyiak Ridwan Muzir, Cet. 4 (Bantul: Kreasi Wacana, 2015), 22.

[19] Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, Cet. 5 (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2013), xii.

[20] *Ibid*., 8.

pelaksanaannya dalam mengkaji sesuatu, sehingga berdampak pada hasil dan kesimpulan suatu kajian. Oleh sebab itu, penelusuran mendalam terhadap teori semiotika Eco diperlukan guna mendapatkan kelemahan teori tersebut. Selain itu, penelusuran terhadap literatur lain yang relevan juga dilakukan guna memperbaiki kekurangan teori Eco. Penelusuran ini akan diletakkan pada bab tiga dan empat dengan judul "Semiotika Umberto Eco" dan "Transformasi Semiotika Komunikasi Umberto Eco pada Kisah Nabi Nuh dalam Al-Qur'an".

Semiotika yang akan digunakan di sini merupakan semiotika tingkat kedua, karena dalam semiotika Eco terdapat dua sistem penandaan, yaitu: denotatif dan konotatif. Menurut Marcel Danesi, studi terhadap konotasi merupakan inti dari semiotika kontemporer. Alasannya, kebanyakan makna yang ada dalam budaya adalah makna konotatif.[21] Akan tetapi, sebelum mengkaji makna konotasi, terlebih dahulu mengkaji makna denotasi sebagai landasan awal.

Semiotika sebagai alat pembedah kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an akan dijalankan menggunakan metode analisis isi karena dapat mengangkat makna terdalam kisah melalui isi laten dan isi komunikasi, sehingga didapatkan juga implikasi komunikasi.[22] Sebelum melakukan analisis isi, terlebih dahulu akan digunakan metode simak dengan teknik catat untuk mendapatkan data-data yang dibutuhkan.[23]

---

[21] Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*, Terj. Evi Setyarini dan Lian Piantari, Cet. 2 (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 17.

[22] Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, Cet. 11 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 48.

[23] Sudaryanto, *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa* (Yogyakarta: Duta Wacana

Langkah kerja awalnya yaitu menyimak (mengumpulkan) data berupa ayat-ayat Nuh yang tersebar di dalam al-qur'an dengan menggunakan Indeks Al-Qur'an.[24] Caranya, dengan mencari sub-bab kisah (kisah nabi Nuh). Selain itu, dengan menggunakan *software* al-Qur'an Digital versi 2.1.[25], caranya dengan mengetikkan kata Nuh atau kata-kata yang berkaitan dengannya. Terakhir, dengan menggunakan *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qurān Al-Karīm*[26] untuk mensolidasi data, caranya dengan mencari huruf *nun*, *wawu* dan *ḥa* atau dengan mencari kata yang berkaitan dengannya.

Tahap akhir, yaitu menyajikan data hasil analisis. Penyajian dilakukan dengan menggunakan tabel guna mempermudah pembacaan hasil penelitian. Proses analisis yang dibagi-bagi, dalam tahap ini, akan diganti dengan penggabungan. Tujuannya, agar hasil analisis dapat dilihat secara komprehensif dan mudah dipahami.

University Press, 1993), 133-135.

[24] N.A. Baiquni dkk, *Indeks Al-Qur'an: Cara Mencari Ayat Al-Qur'an* (Surabaya: Arkola, 1996), 169.

[25] *Software* al-Qur'an Digital versi 2.1.

[26] Muhammad Nadīm, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qurān Al-Karīm* (Mesir: Dār al-Kutub, 1945).

Bab II

ARGUMENTASI PEMAKAIAN SEMIOTIKA DALAM MEMAKNAI AL-QUR'AN

A. Konsep-Konsep Dasar Semiotika

1. Pengertian dan Sekilas Perkembangan Semiotika

Kata semiotika yang dipakai dalam bahasa Indonesia merupakan sebuah kata serapan dari bahasa Inggris yaitu *semiotics*, sebagaimana tampak pada terjemahan buku-buku semiotika dari bahasa Inggris, seperti: *Signs in Contemporary Culture: An Introduction to Semiotics*[1] karya Arthur Asa Berger dan *A Theory of Semiotics*[2] karya Umberto Eco. Formula serapan diambil melalui Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan dan Pedoman Umum Pembentukan Istilah yang terdapat dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia). Dijelaskan bahwa bahasa

[1] Arthur Asa Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-Tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*, terj. M. Dwi Marianto, Ed. Baru, Cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010).

[2] Eco, *Teori Semiotika*.

Inggris yang berakhiran *–ic, -ics,* ketika diserap ke dalam bahasa Indonesia berubah menjadi –ik atau ika, seperti: *logic* menjadi logika, *physics* menjadi fisika.[3]

Menurut Paul Cobley dan Litza Janz, sebagaimana dikutip oleh Nyoman, kata semiotika berasal dari kata *seme*, bahasa Yunani, yang mempunyai arti penafsir tanda.[4] Semiotika mempunyai nama lain yang disebut dengan semiologi. Kata semi dalam semiologi, sebagaimana dikatakan Berger, berasal dari kata *semeion* (bahasa latin) yang berarti tanda.[5] Dalam literatur semiotika, pendapat yang pertama sering dijadikan sebagai rujukan penulisan-penulisan. Walaupun demikian, dalam tulisan ini, penulis tidak akan menggunakan pendapat tersebut dalam mencari asal kata semiotika.

Menurut penulis, asal kata yang lebih sesuai untuk diterapkan pada semiotika, yaitu *semeion*. Van Zoest berpendapat bahwa *semeion* berasal dari bahasa Yunani yang berarti tanda.[6] Kata ini nantinya melahirkan istilah *semeiotikus* (bahasa Yunani) yang artinya teori tanda-tanda.[7] Tampaknya istilah *semiotics* dalam bahasa inggris menyerap istilah kata tersebut. Adapun asal kata *seme* lebih sesuai ketika diterapkan pada semiologi (nama lain dari semiotika). Alasannya, semiologi merupakan kata serapan dari bahasa Inggris *semiology*. Kata yang berakhiran *-logy* dalam

---

[3] Puji Santosa, *Ancangan Semiotika dan Pengkajian Susastra*, Cet. I, Ed. Revisi (Bandung: Angkasa, 2013), 2, dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1055.

[4] Ratna, *Teori, Metode, dan teknik*, 97.

[5] Berger, *Pengantar Semiotika*, 4.

[6] Aart van Zoest, *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya, dan Apa yang Kita lakukan Dengannya*, terj. Ani Soekowati (Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993), 1.

[7] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Ed. 1 (Jakarta: Gramedia, 1996), 985.

bahasa Inggris berubah menjadi *-logi* dalam bahasa Indonesia.[8] Istilah semiologi nantinya merujuk pada bahasa Yunani yakni gabungan kata dari *seme* (penafsir tanda) dan *logos* (ilmu pengetahuan tentang)[9], sehingga semiologi dapat diartikan dengan ilmu pengetahuan yang mempelajari tentang bagaimana cara menafsirkan tanda.

Adanya perbedaan kata tersebut dalam menamai suatu entitas yang mempelajari tentang tanda merupakan sebuah tanda tersendiri. Yang mana manifestasi perbedaan tersebut dapat dijadikan sebagai penanda dengan petandanya[10] berupa adanya dua kubu pioner dalam tubuh semiotika. Kata semiologi dicetuskan oleh bapak linguistik modern asal Eropa bernama Mongin Ferdinand de Saussure (1857-1913)[11], sedangkan kata semiotika berasal dari seorang filsuf pragmatis asal Amerika bernama Charles Sanders Peirce (1839-1914).[12]

Dalam perkembangannya, kata semiologi tidak lagi dipakai sebagai nama lain dari semiotika. Para ahli ataupun semiotikawan, baik dari kubu Saussure apalagi Peirce, setelah Hjelmslev dan Barthes yang keduanya merupakan pengikut Saussure, lebih memilih kata semiotika dibanding semiologi. Oleh karena umum penggunaan kata yang mengkaji tentang tanda dengan sebutan semiotika, bahkan dikatakan semiologi merupakan salah

---

[8] Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1055.

[9] Bagus, *Kamus Filsafat*, 543-544.

[10] Penanda dan petanda adalah komponen dari tanda yang keduanya saling terkait agar dapat dipahami. Lebih lanjut akan dijelaskan pada sub-bab berikutnya (Tanda sebagai Objek Kajian Semiotika).

[11] Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Cet. 3 (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), 346.

[12] Zoest, *Semiotika*, 9.

satu cabangnya,[13] maka dalam pembahasan selanjutnya akan digunakan istilah semiotika.

Dalam negara-negara Arab, pemakaian kata semiotika untuk menamai ilmu tentang tanda tidak digunakan sepenuhnya, karena dalam bahasa Arab terdapat banyak nama yang mengkaji tanda. Dalam kamus Sastra Arab, seperti Kamus *Musṭalahāt al-Adab* karya Majdī Wahbah, semiotika disebut dengan *'ilmu al-'alāmat*. Selain itu, dikenal pula istilah lain yaitu *'ilmu al-Isyārāt, simiyūlūjiyyah* (merupakan kata serapan dari semiologi), dan *simā'iyah* (menggunakan hamzah) atau *simiyā'iyyah* (yang dipakai oleh Garīb Iskandar dan Abd ar-Rahmān Bu'ali). Oleh karena banyaknya peristilahan semiotika dalam bahasa Arab, *Ṣalah Faḍal* mengusulkan agar menggunakan kata *simiyūlūjiyyah* untuk menghindari kekeliruan pemahaman.[14]

Secara terminologi, menurut van Zoest, semiotika adalah salah satu cabang ilmu yang mempunyai urusan dengan pengkajian tanda dan segala yang melingkupinya: cara berfungsinya, hubungan dengan tanda lain, dan proses diterimanya tanda pada masyarakat. Perlakuan terhadap tanda ini di jalankan secara sistematis untuk mendapatkan hasil yang maksimal, sehingga tanda yang digunakan sebagai tindak komunikasi menjadi komunikatif.[15] Van zost sebagai salah seorang pengikut Peirce mencoba mendefinisikan semiotika pada taraf tanda yang sudah

---

[13] Winfried Noth, *Semiotik*, terj. Dharmojo dkk., Cet. 1 (Surabaya: Airlangga University Press, 2006), 13.

[14] Sukron Kamil, *Najīb Maḥfūẓ: Sastra, Islam, dan Politik, Studi Semiotik terhadap Novel Aulād Ḥāratinā*, Cet. 1 (Jakarta: Dian Rakyat, 2013), 96.

[15] Zoest, *Semiotika*, 1, Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik*, 97, dan Santosa, *Ancangan Semiotika*, 4.

berwujud hingga penggunaannya dalam masyarakat. Dengan kata lain, pendapat yang diutarakan van Zoest mempunyai arah maju dilihat dari posisi keberadaan tanda.

Pendapat lain, yang berasal dari Paul Cobley dan Litza Janz, sebagaimana dikutip Sukron Kamil, memperlihatkan arah mundur dan maju dalam mendefinisikan semiotika. Menurutnya, semiotika adalah studi sistematis tentang cara memproduksi tanda serta menginterpretasikannya, bagaimana cara kerjanya dan apa manfaatnya terhadap kehidupan manusia.[16] Pendapat ini tampak lebih sempurna dibandingkan pendapat sebelumnya, karena di dalamnya terdapat cara memproduksi tanda yang berimplikasi pada tindak komunikasi, sebagaimana akan dijelaskan pada bab selanjutnya. Artinya, semiotika juga berhubungan dengan tanda yang belum termanifestasi.

Sutadi Wiryaatmadja menambahkan warna lain dalam mendefinisikan semiotika. Menurutnya, sebagaimana dikutip Puji Santosa, semiotika adalah ilmu yang mengkaji kehidupan tanda perihal makna dalam masyarakat, baik yang lugas (denotatif) maupun yang kiasan (konotatif), baik menggunakan bahasa maupun non bahasa.[17] Tampaknya Sutadi memfokuskan definisi semiotika pada salah satu komponen dari objeknya (tanda) yaitu makna. Pendapat ini akan lebih sempurna dan mendalam jika melihat definisi semiotika yang dijelaskan Umberto Eco.

Umberto Eco mendefinisikan semiotika dengan doktrin tentang inti yang hakiki dan terdalam dari bermacam-macam proses semiosis yang telah ada. Maksud dari proses semiosis yaitu

---

[16] Kamil, *Najīb Maḥfūẓ*, 97.

[17] Santosa, *Ancangan Semiotika*, 4.

suatu aksi yang melibatkan tanda, objek, dan interpretannya.[18] Secara Eksplisit, definisi yang dijelaskan Eco menitik-beratkan pada inti (makna) terdalam yang di lakukan melalui proses semiosis. Tampaknya Eco lebih mengutamakan keabadian makna yang berada dalam jiwa diskursus dari pada mencari makna dari ketentuan-ketentuan harfiahnya.

Dari beberapa definisi semiotika di atas, dapat dilihat bahwa semiotika mempunyai objek kajian yang dinamis sesuai dengan proses kehidupan tarik menarik pada tanda. Kedinamisan objek kajian ini sedikit-banyak akan mempengaruhi kedinamisan semiotika itu sendiri, sebagaimana yang terjadi pada perkembangannya.

Pada awalnya, semiotika Saussure, yang merupakan pioner semiotika modern, hanya mengenal satu tingkatan semiotika yaitu *signifiant* (penanda) dan *signifie* (petanda). Sebagai orang yang mempunyai latar belakang bahasa, Saussure memperingatkan bahwa anggapan bahasa merupakan daftar kata-kata adalah anggapan yang keliru. Menurutnya, bahasa sebagai khasanah tanda adalah penyatuan dari konsep dan citra akustis, bukan benda dan nama.[19] Keduanya tidak dapat dipisahkan bagaikan selembar kertas atau koin. Halaman kertas yang satu tidak dapat dipisahkan dengan halaman kertas yang lain, kecuali memotong keduanya secara bersamaan.

Konsep ini merupakan salah satu dari empat konsep dalam formula linguistiknya. Tiga konsep lainnya yaitu *langue*

[18] Eco, *Teori Semiotika*, 20.

[19] Harimurti Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand de Saussure: Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme* dalam Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, Cet. 3 (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 12.

dan *parole*, sinkronis dan diakronis, sintagmatis dan asosiatif (yang sekarang lebih dikenal dengan paradigmatis).[20] Konsep-konsep ini, dicetuskan ketika Saussure mengajar kuliah umum. Setelah Saussure meninggal, materi-materi kuliah dikumpulkan oleh murid-muridnya (Charles Bally, Albert Sechehaye, dan A. Riedlinger) untuk dijadikan buku yang berjudul "Pengantar Linguistik Umum". Melalui buku inilah gagasan-gagasan Saussure dikenal banyak orang hingga sekarang yang identik dengan konsep diadik (walaupun konsep-konsepnya tidak lepas dari kritikan).[21] Di situ, Saussure telah meramalkan bahwa pada masa

---

[20] Langue adalah keseluruhan kebiasaan yang diperoleh para penutur secara pasif dari konvensi-konvensi sistematik untuk mendapatkan pemahaman komunikasi. Parole adalah keseluruhan ujaran yang termanifestasi melalui bunyi secara individualis. Manifestasi bunyi didapatkan setelah mengkombinasikan bahasa dalam pikiran, serta mendapat pengaruh dari psikofisik para penutur. Sinkronis, yang merupakan antitesis dari pendekatan historis di Leipzig (Berlin), adalah metode mempelajari bahasa tanpa memperdulikan waktu. Berbeda dengan diakronis yang menitik beratkan kajian pada waktu. Adapun asosiatif, yang di tahun-tahun kemudian diganti dengan paradigmatik oleh pengikutnya (Louis Hjelmslev), adalah sebuah relasi selektif untuk memperkuat keberadaan tanda dengan yang lainnya, sedangkan sintagmatik adalah suatu relasi kombinasi antar tanda. Lebih jelas, lihat Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand de Saussure,* 4-10, Kaelan, *Filsafat Bahasa*, 191, dan Kris Budiman, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan problem ikonisitas,* Cet. 1 (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 24-25 & 95.

[21] Saussure menganggap bahwa langue adalah sasaran akhir dari linguistik, dengan alasan bahwa langue adalah sesuatu yang konkret (menyeluruh) dan menjadi konvensi dalam masyarakat, sedangkan parole merupakan bentuk abstrak (sebagian) yang berada pada setiap individu-individu,sehingga sulit untuk diteliti, karena setiap individu memiliki parole sendiri-sendiri. Akan tetapi pada tahun-tahun berikutnya orang mempertanyakan dan menjawab bahwa parole pantas diteliti. Kritik inilah yang melandasi penyelidikan sosiolinguistik. Selain itu, pada konsep sinkroni dan diakroni saussure yang dipisah secara jelas, pada Kongres Linguistik Internasional pertama telah ditentang oleh pengikut-pengikutnya (Trubetzkoy, Jakobson, dan Karcevskij). Ketiganya menyatakan bahwa peneliti

mendatang akan lahir ilmu yang mengkaji tentang kehidupan tanda, yang disebutnya dengan semiologi. Menurutnya, semiotika[22] adalah suatu ilmu yang akan menunjukkan hal-hal pembentuk tanda, serta kaidah yang mengendalikannya dalam masyarakat.[23] Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa semiotika Saussure hanyalah sebuah konsep awal tentang tanda.

Semiotika Saussure yang hanya mengenal tingkatan pertama dari tanda, kemudian dikembangan oleh Barthes menjadi dua tingkatan tanda yang dikenal dengan konotasi. Menurutnya, aspek denotatif dapat menyingkap konotasi yang pada dasarnya adalah mitos (*myths*) yang dibangkitkan oleh sistem tanda yang lebih luas. Sebenarnya, konotasi Barthes hanya melanjutkan studi Hjelmslev dengan menciptakan peta kerja tanda konotatif. Peta kerja tersebut dibuat menggunakan istilah-istilah yang ditawarkan Saussure, sedangkan Hjlemslev memakai istilah ekspresi (E), *conten* (C), yang keduanya berrelasi menjadi signifikasi (R).[24]

Selain kubu Saussure yang melatarbelakangi lahirnya semiotika dengan bahasa, terdapat pula kubu lain yang melatarbelakangi semiotika dengan filsafat dan logika. Kubu tersebut berasal dari filosof Amerika yaitu Charles S. Peirce.

---

dapat bergerak bebas pada sumbu waktu, sehingga sinkroni dan diakroni dapat digunakan untuk saling melengkapi. Lebih jelas lihat Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand de Saussure*, 14 & 22.

[22] Perlu kiranya dipertegas lagi bahwa, sesuai pembahasan sebelumnya, tulisan ini akan menggunakan nama semiotika, karena nama ini menjadi nama yang umum dan biasa dipakai untuk ilmu yang mengkaji tentang tanda.

[23] Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand de Saussure*, 3 dan Budiman, *Semiotika Visual*, 64-65.

[24] Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, Penerj. Stephanus Aswar Herwinarko, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 82, dan Sobur, *Semiotika Komunikasi*, 68-69.

Berbeda dengan Saussure, Peirce sudah mengenal tingkatan tanda yang disebut dengan *unlimited semiosis* (semiotika tanpa batas). Prosenya adalah representamen, yang berupa citra akustis, mempunyai interpretan, yang berupa konsep. Kemudian, interpretan berubah menjadi representamen kedua yang juga mempunyai interpretan. Proses ini berjalan terus-menerus tanpa batas.[25]

Peirce menganggap bahwa semiotika adalah sinonim dari logika yang digunakan untuk menyelidiki proses bernalar. Dalam bernalar, manusia membutuhkan tanda-tanda sebagai doktrin formal melalui pengamatan yang tidak memiliki hasil pasti.[26] Dengan kata lain, hasil penalaran dapat berubah seiring dengan perubahan sesuatu yang melingkupi tanda atau proses relasi tanda, sehingga hasil penalaran bersifat tentatif. Sementara filsafatnya yang mengikuti aliran pragmatis, diterapkan pada korelasi antara representamen dan denotatum. Korelasi ini memunculkan tiga istilah yaitu ikon, indeks, dan simbol.[27] Walaupun penjelasan tersebut seakan membagi wilayah filsafat dan logika dalam semiotika, namun tidak menutup kemungkinan keduanya bertemu dan saling melengkapi, seperti yang terjadi pada trikotomi pertamanya: *qualisign*, *sinsign*, dan *legising*.[28]

---

[25] Zoest, *Semiotika*, 28.

[26] Budiman, *Semiotika Visual*, 63-64.

[27] Zoest, *Semiotika*, 9, dan Budiman, *Semiotika Visual*, 78.

[28] Qualisign adalah kualitas sifat yang melekat pada tanda, seperti warna merah yang melekat pada bunga mempunyai arti cinta. Sinsign adalah wujud tampilan tanda sesuai dengan kenyataannya, seperti air sungai yang keruh kecoklatan menjadi penanda adanya hujan lebat yang menimbulkan banjir di hulu. Legisign adalah tanda yang terjadi atas dasar peraturan yang berlaku umum atau sebuah konvensi masyarakat, seperti lampu lalu lintas di jalan raya yang mempunyai

Semiotika Peirce yang memiliki corak pragmatis, kemudian dikembangkan oleh Charles Morris berupa semiotika semantik, sintaksik, dan pragmatik (berurusan dengan komunikasi).[29] Semiotika semantik adalah cabang semiotik yang mengkaji tentang tanda-tanda. Semiotika sintaktik adalah pertimbangan atas tanda dan kombinasi tanda selama masih tunduk pada kaidah sintaktik, cara penggabungan berbagai kelas tanda untuk membentuk tanda majemuk, hubungan formal antara satu tanda dengan tanda yang lain. Semiotika pragmatik adalah cabang semiotika yang mengkaji asal mula penggunaan dan efek tanda.[30]

2. Tanda sebagai Objek Kajian Semiotika

Tanda secara etimologi, sebagaimana tercantum dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, berarti yang menjadi alamat atau yang menyatakan sesuatu.[31] Kata alamat dalam arti ini tampaknya menyerap dari bahasa Arab yaitu *'alāmatun* yang mempunyai sinonim dengan kata *dalla* berarti menandakan, menunjukkan, menuntun. Kata *dalla* mempunyai dua isim yang berbeda yaitu *dilālatun* dan *dalālatun*. Dalam bahasa Arab *dalālatun* dijadikan istilah untuk menamai ilmu yang mempelajari makna atau dalam istilah Barat disebut dengan semantik. Melihat asal usul ini, wajar jika Breal, salah seorang tokoh semiotik, menggunakan kata semantik untuk menamai semiotik.[32]

warna merah berarti berhenti, hijau berarti jalan, dan kuning berarti hati-hati. Lihat Zoest, *Semiotika*, 19-20.

[29] Budiman, *Semiotika Visual*, 4, Muzakki, *Kontribusi Semiotika*, 12.

[30] Noth, *Semiotik*, 51-52.

[31] Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 895.

[32] Ahmad Warson Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir: Indonesia-Arab*, Cet. 1 (Surabaya: Pustaka Progresif, 2007), 858, Munawwir, *Al-Munawwir,*

Menurut Arthur Asa Berger, tanda adalah sesuatu yang berada pada sesuatu yang lain dengan menggunakan apa pun untuk mengartikan sesuatu hal yang lain, baik melalui keserupaan (similiaritas)[33] objek-objek, hubungan sebab-akibat (kausalitas), ataupun kesepakatan (konvensi) masyarakat pemakai tanda.[34] Frase "sesuatu yang lain" dalam definisi tersebut masih bersifat samar, karena tidak ada keterangan spesifik terhadapnya, apakah sesuatu tersebut dapat dilihat oleh indera atau tidak. Pendapat Arthur yang kurang jelas tersebut disempurnakan oleh Harimurti Kridalaksana. Menurut Kridalaksana tanda dapat didefinisikan sebagai guratan atau goresan yang tampak pada permukaan yang dipakai untuk menggambarkan gagasan atas dasar konvensi.[35] Dari penjelasan Harimurti ini, diketahui bahwa tanda yang dimaksud adalah tanda yang wujudnya terlihat atau dapat dirasakan oleh indera.

Hal senada juga diungkapkan oleh van Zoest yang menyarankan bahwa agar tanda dapat berfungsi sebagai tanda, maka tanda haruslah sesuatu yang dapat diamati, sehingga sesuatu tersebut dapat menimbulkan pesan pada penafsir tentang ketidakhadiran sesuatu yang ditunjuk oleh tanda tersebut. Suatu

417, Ibnu *Manẓūr*, *Lisān Al-'Arab*, Juz 12 (Mesir: *Dār al-Miṣriyah*, Tanpa Tahun), 265, Rajib 'Abdul Jawwad Ibrahim, *Dirāsāt fi al-Dalālah wa al-Mu'jam* (Qāhirah: Dār Garīb, 2001), 11, dan Noth, *Semiotik*, 13.

[33] Batasan similiaritas, dalam hubungan antara tanda dengan denotatumnya, hanya pada sebagian gagasan (tidak menyeluruh) yang apabila diskemakan akan tampak seperti berikut: O1 = a + b + c + d + ... dan O2 = p + q + r + d + ... Objek O1 dan O2, masing-masing dapat dikatakan sebagai tanda (yang berhubungan dengan objek), karena salah satu komponennya, yaitu 'd', memiliki kesamaan dengan yang diacunya. Lebih jelas lihat Budiman, *Semiotika Visual*, 73 & 89.

[34] Berger, *Pengantar Semiotika*, 1, dan Kaelan, *Filsafat Bahasa*, 166.

[35] Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, 234.

pengamatan agar dapat berjalan harus menggunakan indera, karena indera merupakan sebuah alat untuk mendeteksi sesuatu. Pada tahap pragmatis, ketika tanda akan digunakan untuk berkomunikasi, penafsir harus berpedoman pada *ground* sebagai latar menafsirkan tanda, sehingga tidak terjadi *misscomunication* (salah komunikasi).[36] Pendapat van Zoest yang mengharuskan *ground* sebagai latar penafsiran ini tidak lain karena dirinya adalah salah seorang pengikut semiotika Charles Sanders Peirce.[37]

Menurut Peirce, tanda, atau yang biasa disebut representamen dalam struktur triadiknya, adalah sesuatu yang kehadirannya menggantikan sesuatu yang lain bagi seseorang dalam beberapa kapasitas.[38] Disini, pendapat Peirce berguna untuk menyempurnakan ketiga pendapat sebelumnya. Dalam mendefinisikan tanda, Peirce mencantumkan kuantitas kriteria-kriteria sesuatu yang pantas sebagai wakil dari sesuatu yang tidak hadir. Kriteria-kriteria sebagai sifat sesuatu yang diwakili tidak sepenuhnya ada dalam wakil. Artinya, cukup dengan beberapa kriteria, sudah dinamakan sebagai wakil yang mewakili sesuatu yang lain.

Keterlibatan orang pada tanda begitu penting karena berperan dalam menciptakan interpretan (penafsiran) tanda lain yang ekuivalen dari tanda pertama. Tanda lain yang kehadirannya tergantikan oleh tanda lainnya yang tampak (tercitrakan) kemudian merujuk pada suatu realitas atau apa saja yang dianggap ada yang berada di luar tanda. Realitas yang dirujuk ini

---

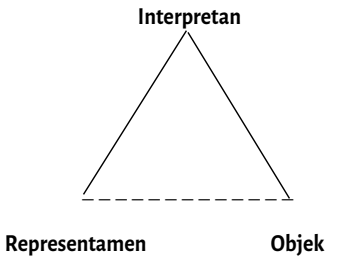
[36] Zoest, *Semiotika*, 11-16.

[37] *Ibid*., 6.

[38] Budiman, *Semiotika Visual*, 73.

disebut dengan objek. Oleh karena objek berada di luar tanda, maka representamen (yang biasa dianggap tanda oleh Peirce) tidak mempunyai hubungan langsung dengan objek.[39] Secara visual, hubungan tidak langsung ini digambarkan dengan garis putus-putus.

Apabila digambarkan, maka akan tampak sebagai berikut[40]:



Gambar.1
Model Triadik Peirce

Pendapat Peirce yang tetap mengutamakan objek dalam pembahasan mengenai tanda berhubungan dengan dirinya sebagai penganut paham pragmatisme dalam filsafat. Menurutnya, unsur-unsur dalam kenyataan akan menjadi berharga ketika dipergunakan dan mempunyai efek. Oleh karenanya, dalam hubungan antara representamen dengan objek, diciptakan tiga istilah menurut fungsinya, yaitu; ikon, indeks, dan simbol[41]. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa sempurnanya

[39] *Ibid*., 74.

[40] Garis lurus menunjukkan hubungan langsung antara dua entitas, sedangkan garis putus-putus menunjukkan hubungan tidak langsung. *Ibid*.

[41] Ikon adalah tanda yang ada sebagai kemungkinan, tanpa memiiki ketergantungan pada denotatum (objek), namun dapat dihubungkan dengannya melalui persamaan yang dimiliki secara potensial. Indeks adalah tanda yang kehadirannya

sebuah tanda adalah yang mengandung ketiga sifat tersebut secara sekaligus, sehingga menjadikan sesuatu menjadi efisien, baik untuk berkomunikasi dengan orang lain atau pun dalam pemikiran dan pemahaman tentang dunia.[42]

Charles Morris (salah satu pengikut Peirce) menambahkan konvensi dalam pengertian tanda. Menurutnya, sesuatu dapat dijadikan sebagai tanda setelah melalui penafsiran oleh beberapa penafsir. Pendapat ini dipakai oleh Umberto Eco dalam mendefinisikan tanda yaitu sesuatu yang dapat dipandang sebagai sesuatu yang menggantikan sesuatu yang lain secara signifikan atas dasar konvensi sebelumnya. Konvensi yang didapat melalui penafsiran penafsir dipahami Eco sebagai penafsiran *yang mungkin* oleh penafsir *yang mungkin* pula. Artinya, penafsiran tanda hanyalah bersifat tentatif (sementara).[43] Penafsiran dapat dianalogikan sebagai kendaraan yang mengantarkan pemikiran menuju terminal-terminal kebenaran. Sebagai terminal, kebenaran dalam penafsiran tidak memiliki sifat mutlak dan

mempunyai ketergantungan dengan denotatum. Definisi ini sedikit berbeda dengan anggapan yang menyatakan bahwa indeks adalah sinonim dari kausalitas, karena setiap ada kausalitas maka ada indeksikalitas, namun tidak sebaliknya. Adapun simbol adalah tanda yang kehadirannya ditentukan oleh norma-norma yang berlaku secara umum melalui kesepakatan. Menurut Peirce, selain konvensi, penunjukan tanda simbol dilakukan secara arbitrer dan hanya simbol yang memiliki dua sifat ini. Akan tetapi terdapat perbedaan persentase arbitrer antara Peirce dan Saussure terhadap simbol. Peirce menganggap bahwa simbol mempunyai sifat arbitrer seratus persen, sedangkan Saussure menganggap bahwa simbol tidak seratus persen arbitrer, karena apabila dilihat melalui sudut pandang bahasa yang dianggap sebagai simbol, terdapat onomatope yang terjadi karena proses peniruan objek. Lihat Zoest, *Semiotika*, 24-25 & 81, dan Budiman, *Semiotika Visual*, 68-69.

[42] *Ibid*., 9 & 11, dan *Ibid*., 14.

[43] Eco, *Teori Semiotika*, 7 & 22.

abadi, namun kebenaran harus terus berjalan dan berkembang menuju kesempurnaan yang abadi.

Melalui definisi tanda tersebut, Eco menganggap bahwa tanda dapat digunakan sebagai medium untuk berbohong.[44] Alasannya, tanda menyembunyikan sesuatu yang asli di balik ketidakhadirannya. Secara eksplisit pendapat Eco dapat membahayakan, terutama dalam konteks agama yang mempunyai doktrin bahwa bohong sama dengan dosa dan dosa sama dengan neraka. Akan tetapi secara implisit pendapat Eco juga dimaksudkan untuk sebuah kebenaran. Sebab, jika sebuah tanda tidak dapat digunakan untuk mengungkapkan kebenaran, maka tanda juga tidak dapat digunakan untuk mengungkapkan kebohongan. Dengan kata lain, tanda tidak bisa digunakan untuk sesuatu hal.[45]

Berbeda dari para tokoh semiotika di atas yang mendefinisikan tanda secara pragmatis, sehingga tidak berhenti pada tubuh tanda sendiri, melainkan berhubungan dengan sesuatu di luar tanda, Saussure mendefinisikan tanda dari segi internalnya. Menurutnya, tanda adalah kombinasi antara konsep dan gambaran akustik (citra). Konsep merupakan entitas yang keberadaannya selalu bersembunyi di benak seseorang, sedangkan gambaran akustik merupakan entitas yang terlihat atau terasakan kehadirannya oleh indra.

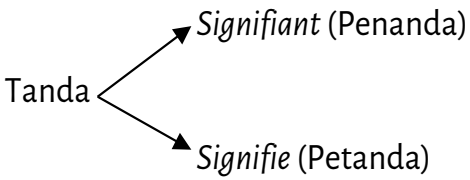
Akan tetapi dalam kehidupan sehari-hari, istilah tanda lebih digunakan untuk menunjuk gambaran akustik. Untuk

[44] Bohong dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan dengan tidak sesuai dengan hal (keadaan, dsb) yang sebenarnya. Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 123.

[45] Eco, *Teori Semiotika*, 7, dan Muzakki, *Kontribusi Semiotika*, 10.

menghindari kesalahpahaman tersebut Saussure mengganti istilah konsep menjadi petanda dan gambaran akustik menjadi penanda, sehingga keaslian definisi tanda tetap terjaga. Dalam rumusan diadiknya, dikenal dengan istilah *signifiant* (penanda) dan *signifie* (petanda). *Signifiant* adalah citra bunyi atau kesan psikologis yang timbul di dalam pikiran, sedangkan *signifie* adalah pengertian atau kesan makna yang ada dalam pikiran (*signifie*). Dengan kata lain, petanda berhubungan erat dengan aktivitas mental seseorang yang menerima penanda.[46]

Secara visual, konsep tanda yang ditawarkan Saussure tergambar sebagaimana di bawah ini:



Gambar. 2.
Model Diadik Saussure

Dalam gambar di atas, Saussure tidak memasukkan objek ke dalam rumusan diadiknya. Hal ini dapat dikatakan sebagai salah satu pembeda bagi konsep semiotika dirinya dengan Peirce. Saussure menganggap bahwa di dalam bahasa, sebagaimana menjadi dasar teorinya, objek (referen) merupakan sesuatu yang ada di luar bahasa atau berada dalam alam nyata, sehingga

[46] Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, Cet. 3 (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 147, Chaer, *Linguistik Umum*, 348, dan Eco, *Teori Semiotika*, 20.

wajar jika objek tidak dimasukkan ke dalam rumusan diadiknya. Namun bagan visual di atas oleh Richard dan Ogdent ditampilkan dalam bentuk segitiga yang disebut segitiga makna sebagaimana yang dilakukan Peirce (termasuk garis putus-putus antara tanda linguistik dengan referennya).[47]

Pendapat Saussure tentang tanda, direvisi oleh salah satu pengikutnya (Hjelmslev) yang mengatakan bahwa sesuatu yang disebut tanda akan lebih tepat jika disebut fungsi tanda, karena di dalamnya terdapat kesalingterkaitan antara bentuk-isi (*content-form*) dan bentuk ekspresi (*expression-form*). Proses kesalingterkaitan dalam fungsi tanda menyebabkan tidak adanya hasil akhir atau bersifat tentatif dari kaidah-kaidah pengodean, karena sebuah pemungsi bisa saja masuk ke dalam fungsi tanda lain pada waktu dan konteks yang berlainan, kemudian berkorelasi dengan salah satu pemungsi, sehingga akan melahirkan sebuah tanda baru.[48] Sifat tentatif dalam perspektif Hjelmslev berbeda dengan sifat tentatif dalam perspektif Peirce. Sifat tentatif Hjelmslev terletak pada pemilihan atau korelasi pemungsi, sedangkan sifat tentatif Peirce terletak pada jenjang penafsiran tanda.

Berger menambahkan penjelasan tentang fungsi tanda dengan mengatakan bahwa fungsi yang terdapat di dalam tanda dapat terjadi secara sembunyi (*latent*) ataupun tampak (*manifest*), begitu pula dengan maknanya. Ciri tanda yang tampak biasanya diketahui secara umum dengan jelas dan bertujuan, seperti: tanda bulat dengan huruf 'P' yang disilang menunjukkan larangan untuk

---

[47] Chaer, *Linguistik Umum*, 286 & 348.

[48] Eco, *Teori Semiotika*, 70.

memarkir kendaraan, sedangkan ciri tanda yang tersembunyi tidak bersifat umum dan belum jelas, baik dalam ketidaksadaran pembuat atau pun penerima tanda.[49]

Dalam penelitian ini, tanda yang tampak akan diterapkan dalam pencarian makna denotatif atau yang disebut oleh Toshihiko Izutsu dengan makna dasar. Alasannya, bahwa di dalam kata (tanda) terdapat sesuatu yang secara mendasar selalu melekat pada tanda. Adapun tanda yang tersembunyi akan diterapkan pada pencarian makna konotatif atau makna relasional karena di dalamnya memuat penambahan-penambahan makna yang sudah ada.[50] Kedua makna inilah yang akan menjadi modal untuk menganalisis relasi tanda dalam objek material tulisan ini, sebagaimana akan dijelaskan pada penjelasan selanjutnya.

3. Bahasa adalah Tanda

Dalam KBBI, kata "bahasa" diartikan sebagai sistem lambang bunyi berartikulasi secara arbitrer dan konvensional yang digunakan sebagai alat komunikasi untuk melahirkan pikiran dan perasaan.[51] Dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *lugah* yang

---

[49] Arthur mencontohkan tanda *latent* dengan memberikan peristiwa sehari-hari di dalam bar. Sebuah gelas, yang mana cekungan tempat air berbentuk segitiga. Di dalam cekungan tersebut diletakkan sebuah sedotan atau stik, yang mana ujung sedotan yang satu berada di dasar cekungan dan ujung yang lain berada di udara melewati cekungan gelas bagian atas. Menurutnya, arti laten dari peristiwa tersebut sangat seksuil dan erotis yaitu suatu falus (sedotan) yang sedang menunjuk pada kemaluan perempuan (cekungan gelas). Lebih jelas, lihat Berger, *Pengantar Semiotika* 185-186.

[50] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dkk., Cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 12.

[51] Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 66.

merupakan bentuk reduksi dari kata *lugwatun* (masdar) berasal dari *lagā* (*fi'il māḍī*), *yalgū* (*fi'il muḍāri'*) berarti berbicara.[52] Ada pula yang mengatakan berasal dari *lagiya* (*fi'il māḍī*) *yalgā* (*fi'il muḍāri'*).[53] *Lugah* diartikan sebagai suara-suara yang diibaratkan (digunakan) setiap kelompok untuk menyampaikan tujuan.[54] Dalam bahasa Inggris, bahasa (*language*) diartikan dengan sistem komunikasi yang digunakan untuk berbicara dan menulis oleh orang-orang pada suatu negara.[55]

Secara terminologi, bahasa didefinisikan para tokoh melalui dua perspektif, yaitu internal dan eksternal. Dari segi internal, seperti Kridalaksana mendefinisikan bahasa dengan sistem lambang bunyi yang dipergunakan oleh masyarakat tertentu untuk bekerja sama, berinteraksi, dan menyesuaikan diri.[56] Menurut Sobur, sebagaimana dikutip Muzakki, bahasa adalah kombinasi kata yang diatur secara sistematis, sehingga dapat digunakan suatu masyarakat untuk berkomunikasi.[57] Adapun menurut Saussure, bahasa adalah perbendaharaan kata dalam pranata sosial yang didasarkan atas konvensi penggunanya, baik parsial maupun universal. Perlu digaris bawahi bahwa Saussure tidak menyamakan perbendaharaan kata dengan daftar kata-kata. Perbendaharaan kata yang dimaksud adalah penyatuan konsep dan citra akustis, bukan benda dan nama, sehingga bahasa

---

[52] Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, Juz 20, 116.

[53] Ibn Jinni, *Al-Khasais*, Juz 1 (Mesir: Daar al-Kutub al-Misri, 1913), 33.

[54] Ahmad Mukhtār Umar, *Mu'jam Al-Lughah Al-'Arabiyah Al-Mu'āṣirah*, Jilid. 3, Cet. 1 (Mesir: *'Ā*lam Al-Kutub, 2008), 2020.

[55] *Oxford: Learner's Pocket Dictionary*, Ed. 4 (Oxford University Press, 2008), 247.

[56] Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, 24.

[57] Muzakki, *Kontribusi Semiotika*, 13.

juga dapat dikatakan sebagai tanda.[58] Pertanyaannya, bahasa yang seperti apa yang dapat dijadikan sebagai objek penelitian tanda?.

Sebelum menjawab pertanyaan tersebut, perlu kiranya mengambil kata-kata kunci dari beberapa definisi bahasa di atas, yaitu sistem, lambang (bunyi), dan kombinasi (kata). Sistem adalah hubungan yang menyeluruh dalam struktur yang masing-masing bagiannya berfungsi menurut kaidah-kaidah konvensional. Lambang adalah suatu bentuk linguistik atau non linguistik yang secara arbitrer dan konvensional dihubungkan dengan maksud.[59] Kombinasi adalah gabungan dari beberapa hal yang dalam konteks bahasa berarti unsur-unsurnya.[60] Ketiga kata kunci ini dapat dirangkum ke dalam satu istilah yaitu *langue*.

Langue adalah keseluruhan kebiasaan yang diperoleh para penutur secara pasif dari konvensi-konvensi sistematik untuk mendapatkan pemahaman komunikasi. *Langue* merupakan sesuatu yang konkret (menyeluruh), karena menjadi sebuah institusi sosial yang otonom, sehingga mudah diteliti. Atas dasar ini Saussure menetapkan *langue* sebagai kajian linguistik yang sebenarnya.[61] Pada dasarnya, *langue* dijadikan objek linguistik karena *langue* mempunyai pola di balik penuturan bahasa yang stabil sebagai akibat dari konvensi, sehingga memudahkan penelitian terhadapnya.

---

[58] Harimurti Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand de Saussure: Peletak Dasar Strukturalisme dan Linguistik Modern*, Ed. 1 (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 26.

[59] Muhammad Rifa'i, "Semiotika Kisah Nabi Isa dalam Al-Qur'an" (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2013), 35, dan Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, 223 & 139.

[60] Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 452.

[61] Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand de Saussure*, 7-14, dan Budiman, *Semiotika Visual*, 24.

Di sisi lain, dalam konsep diadik, Saussure tidak memasukkan ujaran (*parole*) ke dalam linguistik murni. *Parole* adalah keseluruhan ujaran yang termanifestasi melalui bunyi secara individualis. Manifestasi bunyi didapatkan setelah mengkombinasikan bahasa dalam pikiran, serta mendapat pengaruh dari psikofisik para penutur. Menurutnya, *parole* merupakan manifestasi individu-individu yang memiliki bentuk abstrak (sebagian) dari bahasa bukan fakta sosial yang konkret (menyeluruh),[62] sehingga penelitian terhadapnya akan menjadi sulit.

Akan tetapi, pendapat Saussure ini mendapat kritikan dari para linguis setelahnya, khususnya aliran pragmatis atau yang menghubungkan bahasa dengan faktor eksternal. Salah satu pendapat aliran tersebut yang sering dijadikan rujukan adalah bahwa bahasa dianggap sebagai alat untuk berinteraksi atau berkomunikasi, dalam arti, alat untuk menyampaikan pikiran, gagasan, konsep, atau juga perasaan.[63] Sebagai alat komunikasi, bahasa mempunyai korelasi dengan sesuatu yang ada di luarnya berupa komunikator dan komunikan, sehingga bahasa tidak lagi menjadi pusat, karena kekomunikatifan komunikasi terletak pada ketiga unsur tersebut. Pada titik inilah *parole* bisa diteliti atau dapat dijadikan sebagai objek kajian.

Berdasarkan penjelasan di atas, bahasa yang akan dijadikan sebagai objek kajian dalam tulisan ini adalah *langue* dan *parole*, karena pemfokusan kajian terhadap keduanya dapat menghasilkan tulisan yang komprehensif dan maksimal. Menurut Eco dan Paul J. Thibault, sebagaimana dikutip Sobur, *langue* dan

[62] Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand de Saussure*, 6 & 14.

[63] Abdul Chaer dan Leonie Agustina, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), 14.

parole bukan merupakan oposisi biner, melainkan sebuah totalitas teori bahasa yang saling menghidupi. Pada prinsipnya, *langue* berada pada wilayah semiotika signifikasi, sedangkan *parole* berada pada wilayah semiotika komunikasi.[64]

Alasan selanjutnya, yang mengatakan bahwa bahasa adalah tanda, terdapat dalam pernyataan Eco yang membagi bidang kajian semiotika ke dalam batas-batas politis berikut: semiotika hewan, tanda-tanda berupa bebauan, komunikasi rabaan, kode-kode cecapan, paralinguistik, semiotika medis, kinesika dan proksemika, kode-kode musikal, bahasa-bahasa formal, bahasa tulis, bahasa alami, komunikasi visual, sistem objek-objek, struktur alur, teori teks, kode-kode kultural, teks-teks estetis, komunikasi massa, dan retorika.[65]

Dari kesembilan belas batas-batas politis yang diusulkan Eco, terdapat tiga batas politis yang membahas tentang bahasa: bahasa formal, bahasa tulis, dan bahasa alami. Implisit dari pernyataan tersebut adalah bahwa jumlah ini menjadi penanda bahwa bahasa merupakan objek semiotika yang penting, walaupun tidak dapat dikatakan sempurna, karena dalam satu waktu bahasa memerlukan bantuan tanda yang lain untuk mentransfer maksud, seperti gestur dan kinesika.

B. Sekilas tentang Pemaknaan Al-Qur'an

1. Pengertian Pemaknaan Al-Qur'an

Untuk mendapatkan pengertian dari frase 'pemaknaan al-Qur'an', perlu kiranya terlebih dahulu memahami masing-masing

[64] Sobur, *Semiotika Komunikasi*, v-vii.

[65] Eco, *Teori Semiotika*, 10-18.

kata dari frase tersebut. Pemaknaan adalah sebuah derivasi dari kata makna yang merupakan sebuah kata serapan dari bahasa Arab yaitu *ma'nā*, berarti maksud. Makna, dalam KBBI, berarti maksud pembicara atau penulis. Untuk menyempurnakan definisi makna, peneliti mengambil pendapat dari Kridalaksana. Menurutnya, makna adalah pengaruh satuan bahasa yang dapat mempengaruhi pemahaman pembaca atau pendengar.[66] Dengan kata lain, melalui posisi berbeda, untuk mendapatkan makna terlebih dahulu harus melewati pemahaman.

Dalam tradisi umat Islam, makna, menurut *Jāḥiẓ*, adalah sesuatu yang berada di dalam dada manusia, yang tergambar dalam akal, dan dirasakan di dalam jiwa. Lebih lanjut dikatakan bahwa makna adalah sesuatu yang tertutupi, jauh, dan terhalang. Tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui makna kecuali melalui sesuatu yang lain selain makna itu sendiri.[67] Sekilas, tampak bahwa *Jāḥiẓ* menempatkan makna pada posisi yang teralienasi, mempunyai ruang khusus, dan terhindar dari sesuatu yang ada di luarnya. Walaupun keberadaannya sulit ditemui, namun tidak mustahil bahwa makna dapat diketahui melalui wakilnya.

Hal tersebut diutarakan *Jāḥiẓ* dengan menambahkan frase 'sesuatu yang lain' dalam pendapatnya. Sesuatu (entitas) lain yang dimaksud adalah tanda yang nampak yang disebutnya dengan *bayān* (penjelasan). Dalam hal ini, secara implisit *Jāḥiẓ* telah membagi tanda menjadi dua yaitu tanda yang nyata (*bayān*) dan tanda yang tidak nyata yang keberadaannya sulit ditemui

[66] Lihat Pendahuluan, 1.

[67] Abī Uṡmān 'Amru ibnu Baḥr al-Jāḥiẓ, *Al-Bayān wa Al-Tabyīn*, Juz.I, (Dār al-Fikr, Tanpa Tahun), 75.

(makna). *Bayān* adalah segala sesuatu yang dapat membuka tudung makna, merobek penutupnya, sehingga pendengar atau pembaca dapat memahami hakikat makna.[68] Dalam bahasa penulis, *bayān* adalah ajudan atau sekretaris pribadi makna yang berfungsi sebagai penyambung lidah dan perantara.

Dari pendapat-pendapat di atas, muncul istilah-istilah yang mengitari makna yaitu 'pemahaman', yang dijelaskan Harimurti, dan 'penjelasan', yang di utarakan Jāḥiẓ. Kedua istilah tersebut, menurut Kaelan, merupakan sesuatu yang penting dalam proses hermeneutika. Kaelan juga menambahkan istilah interpretasi di dalamnya,[69] sehingga terdapat tiga istilah yang mengitari makna. Secara substantif, ketiga istilah ini mempunyai pengertian yang berbeda. Pemahaman, menurut Gracia, adalah semacam aktivitas mental dimana seseorang menangkap sesuatu, yang dalam konteks teks sesuatu tersebut adalah makna teks tersebut. Dengan demikian, pemahaman bersifat psikologis dan personal yang dimiliki oleh seorang pembaca.

Langkah selanjutnya, agar makna dapat muncul kepermukaan, adalah dengan menggunakan *bayān* (penjelasan), yakni menyampaikan pesan-pesan yang terdapat di dalam teks baik melalui lisan maupun tulisan dengan cara memberikan keterangan dan analisa tertentu.[70] Dengan kata lain, 'penjelasan' merupakan saraf motorik yang berperan menarik sesuatu yang ada di dalam menuju ke permukaan, sedangkan 'pemahaman' dapat dikatakan sebagai saraf sensorik yang berperan merangsang

[68] *Ibid*., 76.

[69] Kaelan, *Filsafat Bahasa*, 310.

[70] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Cet. 1 (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009), 79-80.

sesuatu yang ada di dalam karena adanya pengaruh dari luar. Jadi pendapat Jāḥiẓ mengenai 'penjelasan' sebagai perobek tudung makna dilakukan setelah 'pemahaman'.

Dalam tradisi ilmu-ilmu al-Qur'an, kedua istilah tersebut masuk dalam 'tafsir' (penafsiran atau interpretasi). Secara etimologi, tafsir berarti *kasyf* (membuka) dan *bayān* (menjelaskan). Secara terminologi, menurut al-Zarkasyi, sebagaimana dikutip Syamsuddin, adalah memahami al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah kepada nabi Muhammad, menjelaskan makna-maknanya, dan mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.[71] Tampaknya, definisi interpretasi yang disarankan oleh al-Zarkasyi mempunyai kesamaan dengan definisi interpretasi yang diutarakan Peirce. Kedua tokoh ini melibatkan aktivitas mental personal dalam membaca teks, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Akan tetapi, Peirce tidak sampai mengeluarkan produk hukum dan hikmah.

Ricoeur memberikan tiga langkah pemahaman terhadap teks agar sampai pada makna terdalam. *Pertama*, penghayatan simbol-simbol. Langkah pertama berhubungan dengan semantik yang melakukan pemahaman melalui struktur kalimat dan kata-kata, sehingga mendapatkan makna di dalamnya. *Kedua*, pemberian dan penggalian makna secara cermat oleh simbol-simbol. Langkah kedua ini berhubungan dengan reflektif yang melakukan pemahaman pada tingkat yang lebih tinggi. *Ketiga*, berpikir menggunakan simbol sebagai titik tolaknya. Langkah ketiga yang berhubungan dengan ontologis inilah yang mampu menangkap hakikat keberadaan makna.[72]

---

[71] *Ibid*., 78.

[72] Kaelan, *Filsafat Bahasa*, 310-311.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pemaknaan adalah sebuah proses untuk mendapatkan hakikat makna (makna terdalam). Dalam hal ini pemaknaan berhubungan dengan al-Qur'an sebagai Kalam Allah yang menjadi wahyu. Pertanyaannya, mungkinkah makna terdalam dari Kalam Allah, sebagai Dzat yang keberadaanya di luar jangkauan manusia, diketahui oleh manusia?.

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, kiranya perlu merujuk kembali kepada teori *unlimited semiosis* (penafsiran tanpa batas). Telah dijelaskan di atas, bahwa penafsiran tanpa batas adalah sebuah penafsiran yang memiliki sifat tentatif dan inklusif. Kehadirannya hanyalah jenjang-jenjang yang bergerak menuju kesempurnaan makna dan terbuka terhadap penafsiran baru. Implisitnya, penafsiran tanpa batas dalam konteks al-Qur'an, ingin mengatakan bahwa makna terdalam mutlak milik Allah, namun manusia yang diberi akal tidak mustahil untuk mendekati makna terdalam tersebut dan menafsirkannya.

Akal merupakan sesuatu yang penting bagi manusia. Keberadaannya mengukuhkan manusia sebagai makhluk tertinggi dibandingkan dengan makhluk lainnya. Walaupun demikian, akal tidak boleh hanya sekedar dimiliki, namun harus digunakan. Terkait dengan hal ini, banyak ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan tentang rangsangan Allah kepada manusia agar menggunakan akalnya. Melalui penelusuran al-Qur'an digital Versi 2.1.,[73] ditemukan sedikitnya tiga ayat yang menuturkan tentang pentingnya akal.

[73] *Software* Al-Qur'an Digital Versi 2.1.

Dalam surat az-Zumar ayat 21, Allah menyuruh manusia untuk mempergunakan akalnya dalam melihat peristiwa alam, yaitu Allah menurunkan air hujan dari langit untuk mengisi sumber-sumber air yang berguna untuk mengairi tanam-tanaman, setelah tanaman tumbuh, kemudian tanaman tersebut menjadi layu dan mati.[74] Selain itu, dalam surat asy-Syu'araa' ayat 28 Allah juga menyuruh manusia mempergunakan akal, yaitu ketika nabi Musa berkata kepada Fir'aun tentang kuasa Tuhan yang berada di timur dan barat serta diantara keduanya.[75] Allah juga menyuruh manusia untuk menggunakan akalnya ketika membaca kisah-kisah dalam al-Qur'an agar pengajaran yang terkandung dapat diserap dan menjadi petunjuk hidup,[76] sebagaimana terdapat dalam surat Yusuf ayat 111.

Melalui penjelasan di atas, penulis berusaha mendefinisikan pemaknaan al-Qur'an sebagai proses yang dilakukan seseorang untuk mendapatkan makna terdalam dari al-Qur'an melalui pemahaman dan penjelasan, yang mana produk dari keduanya berhubungan dengan aktivitas mental seseorang yang disebut dengan penafsiran. Dengan demikian, produk dari pemaknaan al-Qur'an bukanlah sebuah makna terdalam dari al-Qur'an, melainkan sebuah interpretasi seseorang tentang makna terdalam yang dikandung al-Qur'an, karena untuk memunculkan makna ke permukaan harus melalui akal manusia

---

[74] ألم تر أنّ الله أنزل من السّماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثمّ يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ثمّ يهيج فتراه مصفرّا ثمّ يجعله حطاما إنّ في ذلك لذكرى لأولى الألباب

[75] قال ربّ المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون

[76] لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الّذي بين يديه وتفصيل كلّ شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون

2. Al-Qur'an adalah Tanda

Al-Qur'an berasal dari kata *qaraa* yang berarti mengumpulkan dan menghimpun, sedangkan *qiraah* berarti mengumpulkan huruf dan kata dalam ucapan yang tersusun rapi. Pada mulanya, Qur'an berbentuk masdar seperti *Qur'nan* yang mengikuti wazan "*fu'lan*" dengan vokal "u" seperti "*gufran*" dan "*syukran*". Walaupun kedua bentuk masdar ini berbeda bentuknya, namun memiliki arti sama yaitu bacaan. Sebagian ulama berpendapat bahwa kata Qur'an itu tidak ber-*hamzah*, konsekuensi dari penafian *hamzah* yaitu huruf "*nun*" dalam kata Qur'an adalah asli. Dengan demikian, Qur'an memiliki asal kata yang lain yaitu *qarana* yakni *qarana asy-syai'a bisy-syai'i* berarti memperhubungkan sesuatu dengan yang lain atau Qur'an berasal dari kata *qarāin* (saling berpasangan).

Untuk membedakan al-Qur'an dengan kitab-kitab lain yang turun sebelumnya, para ulama' bersepakat mendefinisikan al-Qur'an dengan menyebutkan bahwa al-Qur'an adalah Kalam atau Firman Allah yang diturunkan kepada nabi Muhammad melalui malaikat jibril yang membacanya merupakan suatu ibadah.[77] Dari definisi ini dapat diambil empat kata kunci yang dianggap penting, yaitu: Kalam, diturunkan, Muhammad, dan ibadah.

Menurut ibnu Jinni, Kalam adalah setiap lafad yang mempunyai makna sempurna. Lebih lanjut, ibnu Jinni mencoba membolak-balikkan huruf pada kata kalam menjadi lima bentuk, yaitu: ك ل م (*kalama*, luka serius), ك م ل (sesuatu yang sempurna), ل ك م (tinju), ل م ك (sedikit), م ل ك(lembek). Dari kelima bentuk tersebut didapatkan makna kuat dan sungguh-sungguh.[78] Hal

[77] Al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 15-17.

[78] Ibn Jinni, *Al-Khasais*, 13-17.

ini menunjukkan bahwa Allah menurunkan al-Qur'an secara sungguh-sungguh sebagai pedoman untuk menyelamatkan umat manusia.

Kata 'diturunkan' menunjukkan kepada Kalam yang khusus yaitu Kalam yang diturunkan. Artinya, masih ada Kalam lain yang tidak diturunkan.[79] Kata 'diturunkan' merupakan suatu proses atau tindakan 'dari sesuatu' dan 'menuju sesuatu'. Bertolak dari definisi Qur'an di atas, maka yang dimaksud 'dari sesuatu' adalah Allah, sedangkan yang dimaksud 'menuju sesuatu' adalah nabi Muhammad. Kalam tersebut diturunkan hanya kepada nabi Muhammad, bukan kepada makhluk Allah yang lain. Akan tetapi dalam konteksnya sebagai rasul, Muhammad hanyalah sebagai pengirim Kalam Allah. Sebagaimana diketahui bahwa rasul adalah seorang pilihan yang mendapat wahyu dari Allah untuk disampaikan kepada umatnya. Jadi, pada hakikatnya al-Qur'an tidak ditujukan kepada nabi Muhammad, melainkan ditujukan kepada seluruh umat manusia. Adapun membacanya dinilai ibadah guna untuk mengecualikan dengan Kalam Allah yang lain, seperti hadis kudsi.

Dengan demikian, al-Qur'an, sebagaimana dijelaskan di atas, sampai kepada manusia melalui dua tahapan komunikasi. *Pertama*, berdasarkan definisi al-Qur'an, yaitu: Allah ⟶ malaikat Jibril ⟶ nabi Muhammad. *Kedua*, berdasarkan definisi rasul yang melekat pada Rasulullah Muhammad, yaitu: Allah ⟶ malaikat Jibril ⟶ nabi Muhammad ⟶ umat manusia. Proses komunikasi ini tergolong rumit, karena melibatkan pihak di luar manusia yang keberadaannya hanya bisa diketahui lewat keyakinan. Dari

[79] Al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 18.

sini muncul pertanyaan, dapatkah Kalam (pesan) yang dikirim oleh Entitas Abstrak (Allah) diterima dan dipahami oleh entitas konkret (manusia)?.

Sebelum menjawab pertanyaan tersebut, perlu kiranya menanggapi perbedaan eksistensi al-Qur'an, apakah *Qadīm* (sifat Tuhan yang tidak diciptakan) ataukah *Jadīd* (makhluk yang diciptakan). Pengambilan tanggapan berguna untuk menetapkan eksistensi al-Qur'an dalam pembahasan ini, sehingga penjelasan selanjutnya berlandaskan pada eksistensi tersebut. Pendapat pertama (*Qadīm*) diikuti dan dijadikan sebagai doktrin internal oleh kelompok Ahlussunah yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu tidak diciptakan dan termasuk ke dalam sifat-sifat Tuhan yang abadi, meskipun pada kesempatan lain, kelompok ini merasa kesulitan dalam merumuskan sifat-sifat Tuhan.

Pendapat kedua diikuti oleh kelompok Mu'tazilah yang berpendapat bahwa al-Qur'an adalah sesuatu yang diciptakan. Menurutnya, al-Qur'an merupakan bacaan yang tersusun dari huruf-huruf, kata-kata, dan kalimat-kalimat yang berisi tentang Kalam Allah yang dibahasakan dalam bahasa manusia.[80] Jadi al-Qur'an dapat dikatakan sama dengan buku-buku yang lain dalam hal kemakhlukannya, sehingga al-Qur'an dapat dikaji melalui bermacam perspektif. Pendapat kedua inilah yang akan diambil untuk menerapkan eksistensi al-Qur'an dalam tulisan ini.

Setelah menetapkan eksistensi al-Qur'an dalam tulisan ini, langkah selanjutnya adalah menghubungkan al-Qur'an dengan dunia luar, dalam hal ini yaitu masyarakat Arab. Al-Qur'an yang

[80] Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna, dan Tanda*, Cet. 2 (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009), 245-247.

memakai bahasa Arab harus mengikuti aturan-aturan bahasa yang telah ditetapkan oleh masyarakat Arab agar pesan-pesan yang terkandung di dalamnya dapat dipahami. Pada posisi inilah peristiwa komunikasi dimulai. Menurut Cangara, komunikasi dapat terjadi ketika terjadi pertukaran pengalaman antar pihak yang terlibat dalam komunikasi.[81] Dalam konteks ini, pengalaman yang dimaksud adalah aturan-aturan bahasa yang telah disepakati.

Menurut Eco, proses komunikasi dapat berlangsung dengan melandaskan pada sistem signifikasi.[82] Artinya harus ada konvensi bahasa terlebih dahulu sebelum melakukan komunikasi. Menurut penulis, konvensi tidak harus dilakukan oleh kedua belah pihak yang melakukan komunikasi. Akan tetapi dapat pula dilakukan oleh salah satu pihak yang mewakili kelompoknya, sebagaimana yang terjadi pada orang yang berkunjung ke negara lain. Orang tersebut dapat melakukan komunikasi manakala mengikuti aturan konvensi negara yang dikunjungi. Peristiwa ini terjadi pula pada komunikasi antara Allah dan manusia, yang mana Allah mengikuti konvensi manusia dalam bentuk bahasa Arab.

Penyesuaian Allah terhadap komunikasi manusia tersebut dapat dilihat dalam al-Qur'an surat. an-Nahl ayat 113[83] dan surat at-Taubah ayat 128.[84] Dua surat ini menjelaskan bahwa Allah berkomunikasi dengan manusia lewat utusannya (Muhammad) yang merupakan bagian dari manusia itu sendiri menggunakan

---

[81] Hafied Cangara, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, Ed. 1 (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007), 21.

[82] Eco, *Teori Semiotika*, 8.

[83] ولقد جاءهم رسول منهم فكذبوه فأخذهم العذاب وهم ظالمون

[84] لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم

bahasa manusia (dalam hal ini bahasa Arab dipilih sebagai media). Peristiwa ini bukan berarti Allah merendahkan Diri ketika memakai bahasa manusia untuk berkomunikasi, melainkan agar pesan-pesan (ide-ide) yang terkandung di dalam komunikasi (al-Qur'an) dapat dialihkan dari Sumber (Allah) kepada penerima (manusia) dengan tujuan untuk mengubah tingkah laku manusia.[85]

Konsekuensi dari pernyataan di atas adalah bahwa al-Qur'an, sebagai Kalam Allah yang telah ditransliterasi ke dalam bahasa manusia, merupakan sekumpulan tanda yang di dalamnya terdapat penanda dan petanda, sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Penanda al-Qur'an adalah ekspresi dari kata-kata yang tertangkap oleh indera, sedangkan petandanya adalah isi (makna) al-Qur'an yang berada di baliknya. Korelasi antara keduanya mengikuti aturan bahasa di mana al-Qur'an turun, yakni bangsa Arab.

Akan tetapi, untuk mendapatkan makna terdalam dari al-Qur'an dibutuhkan korelasi antar tanda di dalamnya, sehingga membentuk penanda yang kompleks (lebih besar). Artinya, konvensi bahasa yang menghubungkan antara penanda dan petanda digunakan sebagai langkah awal. Menurut ibnu 'Arabī, sebagaimana dikutip Imron, ayat-ayat al-Qur'an mempunyai hubungan antara satu dengan yang lainnya. Hal ini dikarenakan teks al-Qur'an memiliki kesatuan struktural yang masing-masing bagian saling berkaitan, terutama dalam mencari makna kisah.[86] Sebagaimana dijelaskan di awal bahwa kisah mempunyai pesan

---

[85] Cangara, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, 20.

[86] Ali Imron, *Semiotika Al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf*, Cet. 1 (Yogyakarta: Teras, 2011), 42 & 49-50.

implisit yang harus dicari. Beda halnya dengan ayat-ayat hukum yang memiliki sifat lugas dan eksplisit dalam memunculkan pesan, sehingga pembacaan kisah menuntut kecermatan dan ketajaman penulis dalam menghubungkan bagian-bagiannya.

C. Melacak Prinsip Semiotika dalam Islam Melalui Pemikiran Linguis Klasik

1. Pengertian Prinsip Semiotika

Penggunaan kata 'prinsip' dalam bahasa Indonesia merupakan hasil serapan dari bahasa Inggris yaitu *princip* atau yang dalam kamus *oxford* ditulis dengan *principle*. Menurut Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia Yang Disempurnakan dan Pedoman Umum Pembentukan Istilah, huruf 'c' yang berada di depan huruf 'e, i, oe, dan y' berubah menjadi huruf 's'. Misalnya, kata *central* berubah menjadi sentral atau kata *cent* berubah menjadi sen.[87] Adapun *le* dalam *principle* merupakan imbuhan asing yang dalam Pedoman Umum Pembentukan Istilah berubah menjadi 'el' dalam bahasa Indonesia. Misalnya, kata *variable* berubah menjadi variabel atau kata *article* menjadi artikel.[88]

Kata prinsip dalam KBBI berarti suatu kebenaran yang menjadi pokok dasar berpikir, bertindak, dsb.[89] Adapun dalam Kamus *Oxford* kata *principle* berarti aturan moral atau kepercayaan solid yang dapat mempengaruhi tingkah laku. Dalam Bahasa Arab kata prinsip diistilahkan dengan *al-mabdau* (*mufrod* dari *jama' mabādiu*). Kata ini merupakan bentuk derivasi *maṣdar mīmī* dari

[87] Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1031 & 1048.

[88] *Ibid*., 1051-1052.

[89] *Ibid*., 701.

fi'il māḍī "*badaa*" yang berati memulai sesuatu atau menciptakan dan menumbuhkan sesuatu, baik dalam pendapat, tingkah laku, dan yang lainnya. Adapun *mabdau* mempunyai arti sandaran, kaidah perbuatan atau keyakinan yang harus dipegang dalam mengerjakan sesuatu.[90]

Penjelasan-penjelasan etimologis mengenai kata "prinsip" di atas, selanjutnya akan dikorelasikan dengan disiplin semiotika. Semiotika, sebagaimana dijelaskan dalam sub-bab sebelumnya melalui pendapat-pendapat para tokoh, adalah bidang studi yang mempelajari tentang tanda, baik antar elemen di dalamnya (ekspresi dan isi), antar tanda, dan antara tanda dengan penafsirnya (penggunanya). Batasan semiotika dalam tulisan ini pun sudah jelas yaitu *langue* yang merupakan sistem nilai dan institusi sosial serta bertempat pada signifikasi dan *parole* yang merupakan aplikasi dari langue serta bertempat pada semiotika komunikasi.

Sebagai disiplin ilmu, tentunya semiotika mempunyai teori-teori konkret yang sudah jelas untuk memobilisasi dan mempermudah penyelidikan tentang tanda. Dengan menggunakan salah satu dari sekian banyak teori semiotika, maka penyelidikan akan menjadi terarah, tertata dan terstruktur. Konkretisasi teori merupakan bagian dari pengembangan gagasan-gagasan awal yang dijadikan sebagai landasan. Gagasan awal yang dimaksud yaitu tentang pemisahan ekspresi dan isi dalam tanda. Pemisahan ini menyangkut definisi tanda (menurut Eco yang menjadi objek formal dalam penelitian) yaitu sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain atas dasar konvensi. Artinya,

[90] Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, 18, dan Umar, *Mu'jam Al-Lughah Al-'Arabiyah*, 167-168.

ekspresi yang merupakan wujud dari tanda berkedudukan sebagai wakil dari isi yang keberadaannya abstrak.

Dalam bahasa (*langue*), ekspresi merupakan sebutan bagi kata dan sejenisnya, sedangkan isi merupakan sebutan bagi makna kata dan sejenisnya. Isi sebuah ekspresi menjadi makna denotatif. Adapun isi dari relasi antara kedua elemen tanda ini, yang menjadi fungsi-tanda, menghasilkan makna konotatif.[91] Selain kedua elemen tersebut, sesuatu dapat dikatakan sebagai bahasa ketika sesuatu tersebut dapat dibunyikan. Bunyi yang dimaksud di sini adalah bunyi fonem yang dihasilkan melalui alat ucap manusia, bukan bunyi yang lain seperti: bersin, dengkur dan lain-lain.[92]

2. Gagasan-Gagasan Linguis Islam Klasik tentang Semiotika

Bahasa (*lugah* atau *langue*) sebagai tanda, sebagaimana dijelaskan di atas, adalah sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain atas dasar konvensi. Yang dimaksud sesuatu yang lain dalam bahasa (yang dijadikan sebagai tanda) adalah makna. Menurut *Jāḥiẓ* makna adalah sesuatu yang berada di dalam dada manusia, yang tergambar dalam akal, dan dirasakan di dalam jiwa. Lebih lanjut dikatakan bahwa makna adalah sesuatu yang tertutupi, jauh, dan terhalang. Tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui makna kecuali melalui sesuatu selain makna itu sendiri.[93]

Sesuatu (entitas) lain yang dimaksud adalah tanda yang nampak yang disebutnya dengan *bayān* (penjelas). Dalam hal ini,

[91] Eco, *Teori Semiotika*, 127-128.

[92] Chaer, *Linguistik Umum*, 42-43.

[93] Al-Jāḥiẓ, *Al-Bayān*, 75.

secara implisit Jāḥiẓ telah membagi tanda menjadi dua yaitu tanda yang nyata (*bayān*) dan tanda yang tidak nyata yang keberadaannya tidak diketahui (makna). *Bayān* adalah segala sesuatu yang dapat membuka tudung makna, merobek penutupnya, sehingga pendengar atau pembaca dapat memahami hakikat makna.

Bayān sebagai tanda yang nampak terbagi menjadi lima yaitu: *lafaẓ* (lafal), *isyārah* (petunjuk), *'aqdun* (ikatan atau kesepakatan), *khaṭ* (tulisan), dan *ḥāl* (tindakan) yang disebut dengan *niṣbah*. Dari kelima tanda yang nampak, Jāḥiẓ memfokuskan penjelasannya pada *lafaẓ* karena wilayahnya lebih luas dari yang lainnya. Menurutnya, makna dapat diketahui dengan perantara *lafaẓ*, sedangkan *isyārah* digunakan dengan perantara tangan, kepala, mata, baju dan lain-lain.[94]

Lafaẓ, menurut Jurjānī, adalah sebuah alat yang digunakan untuk mengetahui penjelasan, penyampaian, dan sejenisnya yang kembali kepada makna.[95] Adapun menurut Ibnu Jinnī, *lafaẓ* adalah suatu entitas yang membawa makna, yang mengeluarkannya dari tempat tersembunyi.[96] Berdasarkan ketiga pendapat para linguis tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa *lafaẓ*, dihubungkan dengan elemen tanda, adalah suatu entitas nyata atau ekspresi. Kehadirannya dapat dilihat, sehingga menjadi wakil dari makna yang tersembunyi.

Lafaẓ sebagai sesuatu yang konkret tidak akan dapat diketahui entitasnya kecuali dengan menggunakan alat yang disebut bunyi. Alasannya, *lafaẓ* dihasilkan melalui pergerakan lisan, sedangkan

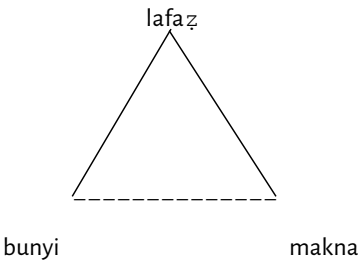
[94] *Ibid*., 75-77.

[95] Abdu al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalāil al-I'jāz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, Tanpa Tahun), 200.

[96] Abī al-Fataḥ 'Uśmān bin Jinnī, *Al-Khaṣāiṣ*, Juz. 3 (Dār al-Kutub al-Miṣriah), 98.

untuk memahami maksud pergerakan lisan harus melalui bunyi, berupa potongan-potongan dan penyusunan huruf-huruf agar ucapan mudah dipahami.[97] Menurut ibnu Jinnī, bunyi (bahasa) adalah suatu entitas yang keluar seiring hembusan nafas secara panjang dan bertalian, melalui jalur tenggorokan, mulut, hingga keluar melewati dua bibir yang terbuka.[98] Dengan demikian, untuk mendapatkan makna harus melalui dua alat bantu yaitu *lafaẓ* dan bunyi, walaupun bunyi tidak berhubungan langsung dengan makna.

Apabila digambar, maka akan terlihat sebagai berikut:



Gambar. 3.
Model Segitiga Bahasa Versi Ulama Islam Klasik

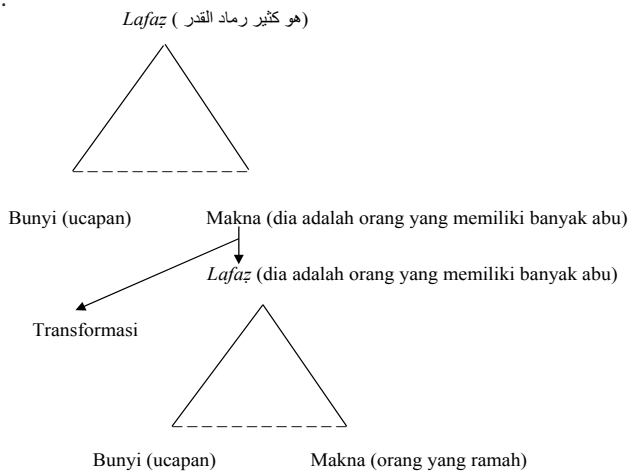
Penjelasan-penjelasan tersebut, apabila dihubungankan dengan semiotika, maka setara dengan semiotika yang diusung oleh Saussure yaitu penanda dan petanda. Alasannya adalah bahwa korelasi antara *lafaẓ* (ekspresi atau penanda) dan makna (isi atau petanda) yang terdapat dalam bahasa berada pada tingkat pertama atau yang disebut dengan makna denotatif.

97 Al-Jāḥiẓ, *Al-Bayān*, 79.
98 'Uṡmān Bin Jinni, *Sirru Ṣinā'ati Al-I'rāb*, 6.

Dalam perkembangannya, makna denotatif ini dapat berubah menjadi makna konotatif atau yang disebut oleh Jurjānī dengan makna di atas makna.

Untuk menjelaskan gagasannya, Jurjānī membagi *kalām* (ucapan) menjadi dua: ucapan yang dapat diketahui maksudnya melalui *lafaẓ* dan ucapan yang dapat diketahui bukan melalui *lafaẓ*, namun melalui maknanya, sehingga didapatkan makna yang kedua. Makna yang kedua ini dibahas dalam balagah yaitu tentang *kināyah, isti'ārah, tasybīh* dan *tamśīl*. Misalnya, هوكثير رماد القدر. Makna dari kalimat ini tidak terdapat pada *lafaẓ*, tetapi makna yang dimaksud terdapat pada makna *lafaẓ*, yang sudah bertransformasi menjadi *lafaẓ*, yaitu ramah.[99]

Untuk lebih jelasnya, perhatikan segitiga linguis Islam klasik di bawah ini:



Gambar. 4.

Aplikasi Model Segitiga Linguis Islam Klasik

[99] Al-Jurjānī, *Dalāil al-I'jāz*, 202-203.

Selain kalimat tersebut, terdapat pula contoh lain yaitu رأيت أسدا. Pada kalimat tersebut terdapat dua kemungkinan makna, *pertama*, si saya benar-benar melihat singa, *kedua*, si saya tidak benar-benar melihat singa, namun melihat entitas lain yang memiliki sifat seperti singa.[100] Dalam semiotika Peirce, singa yang dimaksud kalimat ini, dapat dijadikan sebagai simbol ketika sudah terdapat konvensi pada suatu entitas atau dapat menjadi ikon melalui similiaritas sifat. Pada sisi lain, singa yang dimaksud ini juga dapat dijadikan sebagai makna kedua dengan syarat tidak adanya konvensi, sebagaimana pendapat Eco bahwa denotasi dan konotasi adalah masalah konvensi.

Menurut Jurjānī, ketika ada *lafaẓ* dimaknai secara konotatif, maka *lafaẓ* tersebut berkedudukan sebagai hiasan dan pemanis dari makna. Lebih lanjut dijelaskan bahwa dalam sebuah pembicaraan, makna lebih cepat sampai ke hati dari pada *lafaẓ* yang terdengar melalui telinga. Jadi, yang terpenting dari bahasa adalah makna, bukan *lafaẓ*.[101] Misalnya, ketika seorang membaca bahasa asing dengan benar sesuai ekspresi *lafaẓ*-nya, belum tentu mengetahui makna yang terkandung di dalamnya.

Selain melalui bahasa, prinsip semiotika juga terdapat pada ilmu *mantiq*, yaitu *dilālah*. Ilmu *mantiq* (logika) adalah ilmu yang mempelajari tentang bagaimana orang bernalar atau bagaimana cara orang dapat berpikir dengan benar.[102] Pernyataan ini serupa dengan pernyataan Peirce yang menyamakan logika dengan semiotika dan mengatakan bahwa manusia hanya berpikir

[100] *Ibid*., 203.

[101] *Ibid*., 203 & 206.

[102] Hidayat, *Filsafat Bahasa*, 253.

dengan tanda.[103] Dengan kata lain, dapat disimpulkan bahwa keduanya sama-sama mendasarkan ilmu tanda pada logika atau *mantiq*.

Dalam ilmu mantiq, kata *dilālah* merujuk pada dua pengertian. *Pertama*, sesuatu yang memberikan pengertian tentang sesuatu yang lain. Sesuatu yang memberikan pengertian disebut dengan *dāl* (yang menunjukkan), sedangkan sesuatu yang lain disebut dengan *madlūl* (yang ditunjukkan). *Kedua*, mengertinya terhadap sesuatu yang lain karena didasarkan pada sesuatu yang lain. Mengertinya terhadap sesuatu yang lain disebut dengan *madlūl*, sedangkan sesuatu yang menjadi dasar disebut dengan *dāl*.[104] Menurut penulis, kedua pengertian *dilālah* ini ada karena melihat dari dua perspektif, yang pertama melihat dari sisi sesuatu yang dijadikan dasar dan yang kedua melihat dari sisi sesuatu yang hendak dimengerti.

3. Implementasi Semiotika dalam Al-Qur'an

Pada penjelasan sebelumnya telah dijelaskan bahwa para linguis Islam klasik mempunyai gagasan-gagasan tentang prinsip semiotika. Penulis mencatat sedikitnya ada tiga nama linguis yang memiliki gagasan tersebut, yaitu: ibnu Jinni (lahir 321 H. atau 322 H.), Jurjānī (wafat 471 H. atau 474 H.), dan *Jāḥiẓ*. Penelusuran ditempuh guna memberikan argumen sejak dini kepada kelompok-kelompok yang phobia dengan istilah ilmu-ilmu barat serta tidak menghendaki pengimplementasiannya pada objek kajian keagamaan, khususnya al-Qur'an.

---

[103] Zoest, *Semiotika*, 10.

[104] Hidayat, *Filsafat Bahasa*, 254.

Penolakan tersebut, salah satunya terjadi pada disiplin ilmu hermeneutika. Menurut kelompok yang anti hermeneutika, menganggap bahwa hermeneutika merupakan produk barat yang dinilai telah menomor-duakan Tuhan sebagai pemilik dan penguasa teks al-Qur'an, karena walaupun dianggap sejajar dengan takwil, namun hermeneutika bertendensi pada penafsiran antroposentris. Hermeneutika, secara historis, berasal dari tradisi Kristen-Barat. Hermeneutika sebagai metodologi yang menekankan aspek historisitas teks digunakan untuk menafsirkan *Bible* yang dianggap memiliki banyak pengarang. Oleh sebab itu, hermeneutika kurang relevan jika digunakan pada teks al-Qur'an yang memiliki historisitas pasti. Di samping kepastian historisitas, al-Qur'an juga memiliki metodologi sendiri yang diciptakan ulama-ulama muslim untuk menafsirkannya.[105]

Apabila dicermati lebih dalam, argumentasi yang diutarakan kelompok anti hermeneutika di atas menunjukkan kepada sikap fanatik-eksklusif, karena menganggap bahwa metodologi yang diciptakan orang muslim klasik, seperti takwil, telah final dan memiliki kebenaran mutlak, sehingga kelompok tersebut menutup diri terhadap metodologi lain yang akan masuk. Sebagai produk manusia, sebuah metodologi pasti memiliki kekurangan-kekurangan, terlebih jika disandingkan dengan teks al-Qur'an yang memiliki kebenaran pasti. Untuk menutupi kekurangan tersebut, sebaiknya kelompok ini tidak menutup diri terhadap metodologi lain.

Berbeda dari hermeneutika yang telah memiliki penentang, semiotika, yang juga merupakan produk barat,

[105] Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Cet. 1 (Sleman: eLSAQ Press, 2005), 29-31.

sejauh ini belum memiliki penentang, namun tidak menutup kemungkinan masa mendatang semiotika memiliki nasib yang sama dengan hermeneutika. Untuk memberikan dukungan pengimplementasian semiotika dalam al-Qur'an serta pemberian alasan sejak dini terhadap para penentang semiotika yang akan datang, di bawah ini akan diberikan contoh penerapan prinsip semiotika di dalam al-Qur'an. Selain itu, pemberian contoh juga dilakukan untuk membuktikan bahwa gagasan-gagasan para linguis Islam klasik (semiotika Islam) tidak berhenti pada segi ideologis atau pun ontologis, namun merambah pada segi pragmatis. Adapun yang terakhir, pemberian contoh juga berguna untuk memperkuat argumen-argumen yang telah dijelaskan sebelumnya.

الر، كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم إلى صراط العزيز الحميد (ابراهيم: 1).

> "*Alif laam raa*, Kitab ini Kami turunkan kepadamu untuk mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju terang benderang dengan izin Tuhannya, (yaitu) menuju jalan Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji."[106]

Dalam surat Ibrahim ayat satu, sebagaimana tertulis di atas, terdapat kata *ẓulumāt*. Kata *ẓulumāt* dalam ilmu bahasa disebut dengan *lafaẓ* atau dalam ilmu *mantiq* (*dilālah*) disebut dengan *dāl* (sesuatu yang menunjuk), karena kata *ẓulumāt* memberikan sebuah pengertian atau konsep. Dalam semiotika Saussure kata *ẓulumāt* disebut dengan *signifiant* (penanda), sedangkan dalam semiotika Peirce disebut dengan representamen. Adapun

[106]H. Zaini Dahlan, Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya, Ed. 2, Cet, 14 (Yogyakarta: UII Press, 2014), 450.

sesuatu yang dijadikan pengertian dari kata *ẓulumāt*, dalam ilmu bahasa disebut dengan makna atau dalam ilmu *mantiq* disebut dengan *madlūl* (sesuatu yang ditunjuk). Makna dan *madlūl* dalam semiotika Saussure disebut dengan *signifie* (petanda), sedangkan dalam semiotika Peirce disebut dengan interpretan.

Kata *ẓulumāt* (*dāl*) merupakan bentuk jamak dari kata *ẓulmun* atau *ẓulmatun* yang memiliki arti kegelapan (*madlūl*).[107] Arti "kegelapan" (denotasi) dipakai oleh sebagian orang untuk mengartikan kata *ẓulumāt* yang ada pada surat Ibrahim ayat satu, sebagaimana terdapat pada terjemahan di atas. Akan tetapi, sebagian yang lain memakai arti yang lain yaitu kesesatan. Sebagian orang yang memakai arti "kesesatan" melandaskan arti pada kekuatan nalar-logis berupa similiaritas (keserupaan).[108] Mekanisme untuk mendapatkan arti "kesesatan" yaitu, dalam keadaan gelap, mata manusia tidak dapat melihat apapun, sehingga kaki tidak dapat melangkah dengan benar menuju sebuah tujuan. Akhirnya, tujuan manusia yang sudah direncanakan terganjal oleh keadaan tersebut dan tidak tercapai.

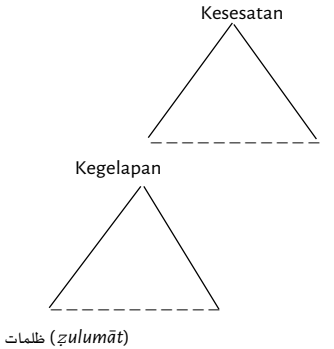
Arti "kesesatan" yang dipakai sebagian orang disebut oleh Jurjānī dengan *ma'na al-ma'na* (maknanya makna). Adapun dalam disiplin semiotika arti "kesesatan" disebut oleh Barthes dengan *myth* (mitos) atau disebut oleh Hjelmslev dan Eco dengan konotasi.[109] Untuk mempermudah penjelasan, di bawah ini akan digambarkan bentuk visual dari penjelasan di atas:

---

[107] Munawwir, *al-Munawwir*, 882.

[108] Ali al-Jarim dan Musthafa Amin, *Terjemahan Al-Balaaghatul Waadhihah*, terj. Mujiyo Nurkholis, dkk., Cet. 1 (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 1994), 101.

[109] Selain menyebutnya dengan konotasi, Eco juga menyebutnya dengan sub-kode, dengan syarat bahwa selama kode konotatif dilandaskan pada kode yang lebih dasar. Lebih jelas, lihat Eco, *Teori Semiotika*, 80.



Gambar. 5.
Model triadik Peirce.

Dalam model triadik Peirce di atas, dapat dilihat bahwa kata *ẓulumāt* menjadi representamen pertama yang memiliki interpretan pertama yaitu kegelapan. Interpretan ini diambil dari makna umum yang ada di dalam kamus. Pada proses pemaknaan selanjutnya, "kegelapan" berubah dari interpretan pertama menjadi representamen kedua yang juga memiliki interpretan kedua yaitu kesesatan. Interpretan ini diambil melalui proses nalar-logis berupa similiaritas yang melandaskan pada interpretan sebelumnya. Mekanisme kerjanya yaitu: *pertama*, dalam keadaan gelap, mata manusia tidak dapat melihat apapun, sehingga kaki tidak dapat melangkah dengan benar. *Kedua*, tujuan manusia yang sudah direncanakan terganjal oleh keadaan tersebut dan tidak tercapai, sehingga mengalami kesesatan.

Selain kata *ẓulumāt,* dalam surat Ibrahim ayat satu di atas, terdapat pula kata *nūr*. Dalam ilmu bahasa Arab kata *nūr* disebut dengan *lafaẓ* atau dalam ilmu *mantiq* (*dilālah*) disebut dengan

dāl, karena memberikan sebuah pengertian. Dalam semiotika Saussure, kata *nūr* disebut dengan *signifiant* (penanda), sedangkan dalam semiotika Peirce kata *nūr* disebut dengan representamen, karena memberikan sebuah konsep.

Pengertian yang dimaksud, dalam ilmu bahasa Arab disebut dengan makna, sedangkan dalam ilmu *mantiq* disebut dengan *madlūl* (sesuatu yang ditunjuk). Adapun konsep dalam semiotika Saussure disebut dengan *signifie* (petanda), sedangkan dalam semiotika Peirce disebut dengan interpretan. Untuk lebih jelasnya, pengertian dan konsep *nūr* akan dipaparkan di bawah.

Kata *nūr* memiliki arti cahaya, sinar[110] yang merupakan sebuah *madlūl* (petanda). Arti ini diambil dari makna leksikal (makna kamus) dan telah dipakai oleh sebagian orang dalam memaknai ayat di atas. Selain makna ini, ada pula makna lain yang dipakai sebagian yang lain yaitu hidayah dan iman. Pengambilan makna iman dilakukan atas landasan makna leksikal dengan menggunakan nalar-logis berupa similiaritas.[111] Mekanisme pengambilan arti tersebut yaitu *pertama*, dengan adanya cahaya maka manusia dapat melihat segala sesuatu, sehingga manusia merasa mudah dalam menjalankan aktivitas. *Kedua*, tujuan yang sudah direncanakan dapat tercapai karena jalan untuk menujunya terlihat dengan jelas. Hal ini dapat pula disebut dengan hidayah dan iman.

Secara visual, menggunakan model analisis Barthes, dapat dilihat sebagai berikut:

---

[110] Munawwir, *al-Munawwir*, 1474.

[111] Jarim dan Amin, *Terjemahan Al-Balaaghatul Waadhihah*, 101.

Nūr (penanda)	Cahaya (petanda)	
(penanda)		Hidayah dan Iman (petanda)

Gambar. 6.

Model Konotasi Barthes

Pada model analisis di atas, dapat dilihat bahwa kata *nūr* merupakan sebuah *dāl* (penanda) pertama yang memiliki *madlūl* (petanda) pertama yaitu cahaya. Penanda dan petanda pertama, kemudian bertransformasi menjadi penanda kedua yang juga memiliki petanda kedua yaitu hidayah dan iman. Dengan kata lain, dapat dirumuskan bahwa Pn.1 + Pt.1. = Pn.2 (Penanda 1 ditambah Petanda 1 = Penanda 2).

Berdasarkan penjelasan-penjelasan yang telah dipaparkan di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa posibilitas pemakaian teori semiotika sebagai produk pemikiran sarjana Barat dapat diterapkan pada objek kajian keagamaan (teks al-Qur'an). Persoalan yang muncul selanjutnya adalah sejauh mana produk Barat dapat digunakan untuk mengkaji kajian-kajian keagamaan, khususnya teks al-Qur'an?. Pertanyaan ini akan dibahas lebih lanjut dalam dua bab selanjutnya.□

Bab III

SEMIOTIKA UMBERTO ECO

Untuk mengetahui ukuran maksimal kemungkinan pemakaian semiotika Umberto Eco pada kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an, pemaparan biografi Eco dirasa penting, karena dapat memberikan gambaran awal pemikiran Eco melalui sejarah kehidupannya. Sebagaimana diketahui bahwa pemikiran seseorang tidak akan lepas dari latar belakang kehidupan dan tempat pemikir tersebut hidup. Kehidupan ini pula yang mempengaruhi kelebihan dan kekurangan sebuah pemikiran. Bagian mana dari semiotika Eco yang bisa digunakan dan bagian mana yang tidak bisa digunakan. Pertanyaan ini memunculkan spekulasi jawaban bahwa ada sebagian dari kisah nabi Nuh yang tidak bisa tersentuh oleh semiotika Eco. Masalah ini menjadi modal bagi pembahasan semiotika Eco secara mendalam, sehingga dapat membedah kisah Nuh secara komprehensif.

A. Biografi Umberto Eco

Umberto Eco lahir di Alessandria, sebuah kota kecil yang berjarak 60 mil arah selatan dari kota Milan, atau di sebelah timur kota Turin bagian barat laut Provinsi Piedmont Italia, pada 5 Januari 1932. Nama 'Eco' adalah nama (identitas) keluarganya, sebagaimana dicantumkan pada nama ayahnya, Giulio Eco. Nama tersebut diberikan oleh petugas panti asuhan,[1] tempat kakeknya tinggal, kepada kakeknya karena tidak diketahui asal-usul orang tuanya. Mungkin inilah yang menyebabkan kakeknya diberi nama Eco yang merupakan akronim dari bahasa latin *ex caelis oblatus*, artinya bingkisan atau tawaran dari surga.[2]

Dalam kehidupan keluarga, Eco termasuk orang yang mendapat kasih sayang neneknya. Kebiasaan humor neneknya yang ganjil dikembangkan kepada hal-hal yang absurd. Hal ini dibuktikan ketika Eco pindah haluan dari belajar hukum, sebagaimana disarankan ayahnya sebagai seorang akuntan dan veteran tiga perang, ke belajar filsafat abad pertengahan dan sastra. Dalam filsafat, Eco berhasil menulis tesis tentang estetika Thomas Aquinas dan meraih gelar doktor pada 1954. Adapun dalam sastra, novel *The Name of the Rose* dan *Foucault's Pendulum* berhasil menyedot perhatian dunia.

Pada umumnya, karya-karya Eco merupakan bentukan watak budaya Provinsi Piedmont yang mandiri dan dikenal dengan

---

[1] Pendapat lain mengatakan bahwa kakeknya diberi nama Eco oleh seorang pegawai sipil yang kreatif, ketika dirinya terlantar sewaktu bayi.

[2] Umberto Eco, *Tamasya dalam Hiperealitas*, terj. Iskandar Zulkarnaen (Yogyakarta: Jalasutra, Tanpa Tahun), 9-10, dan [HALAMAN GANJIL].html, diakses pada tanggal 23-05-2015, pukul 10.05 WIB.

watak dingin orang Perancis dari pada gairah berapi orang Italia selatan, seperti: skeptisisme, tidak suka terhadap retorika, dan tidak melebih-lebihkan.[3] Watak tersebut dapat dilihat di dalam salah satu bukunya yang berjudul Lima Serpihan Moral[4] yang pada umumnya mengandung bahasa lugas, padat, dan kritis.

Ketika terjadi Perang Dunia Kedua, Eco kecil dan ibunya pindah ke sebuah desa kecil di Provinsi Piedmont, lokasinya berada di daerah pegunungan. Menurut penulis, tempat ini adalah maksud dari 'kota kecil' yang ditulis Eco dalam "Ur-Fasisme". Di tempat ini pula Eco mendengar pidato-pidato besar bersejarah Mussolini. Di desa tersebut Eco melihat dan berusaha menghindari peluru-peluru atas kejadian baku tembak antara kaum fasis dan partisannya (SS dan prajurit Perlawanan) dengan penuh emosi. Kejadian ini kelak akan menjadi kerangka semiotobiografis novelnya *Focault's Pendulum*. Selain itu, kejadian ini sepertinya juga

[3] Eco, *Tamasya dalam Hiperealitas*, 10-11, dan Kaelan, *Filsafat Bahasa*, 215.

[4] Lima Serpihan Moral merupakan kumpulan esai yang memiliki ciri etikal keharusan perlakuan, ketidakseharusan perlakuan, dan ketidakharusan perlakuan dengan berbagai alasan. Misalnya, Renungan atas Perang merupakan sebuah artikel penolakan terhadap segala bentuk peperangan, baik dijalankan dengan konsensus eksplisit bangsa-bangsa yang diterima dunia atau pun tidak. Menurutnya perang adalah sebuah perbuatan syarat emosi atau kejahatan nafsu (*lex talionis*) yang sia-sia. Korbannya tidak hanya anggota musuh, baik warga sipil maupun militer, namun bumi secara keseluruhan ikut menanggung kerusakan, karena perang memiliki sifat anti-ekologi secara mutlak. Selain bahaya perang, Eco juga mengingatkan kepada para intelektual untuk tidak menggadaikan loyalitas kebenaran kepada penguasa yang terlibat peperangan dengan cara membisu, karena tugas pertamanya adalah berpikir yang berarti memainkan suara kesadaran untuk mengkritisi teman perjalanannya. Disamping itu, para intelektual juga harus membongkar ambiguitas-ambiguitas (masalah-masalah) yang mengakibatkan perang agar tercipta suasana terang dan damai. Lebih lanjut, lihat Umberto Eco, *Lima Serpihan Moral*, terj. Eka Kurniawan dan Elpiwin Adela, Cet. 1 (Yogyakarta: Jendela, 2002), 3-24.

mempengaruhi cara berpikir Eco terhadap perang, sebagaimana tertuang dalam artikelnya yang berjudul "Renungan atas Perang" dan "Ur-Fasisme"[5] dalam Lima Serpihan Moral.[6]

Pada usia 22 tahun, Eco masuk ke dalam dunia jurnalisme sebagai editor Program Budaya di stasiun televisi RAI. Pada usia ini pula dirinya menjadi eks Katolik, agama yang membantunya membangun konsep moralitas sebagai dasar hidup dan tulisan-tulisannya. Walaupun demikian, tidak ada sifat anti agama dalam dirinya. Hal ini dibuktikan dalam korespondensinya bersama Cardinal Carlo Maria Martini (seorang uskup intelektual) yang didasarkan atas pertanyaan ringkas "apa dasar ketentuan dan keharusan untuk suatu tindakan moral, dalam rangka menegakkan sifat mutlak sebuah etik?". Kekorespondensian keduanya, kemudian menjadi sebuah buku dengan judul *Belief or Nonbelief? A Confrontation*.[7]

Pada tahun 1971, Eco menjadi profesor dalam bidang semiotika di Universitas Bologna (universitas tertua di Eropa). Jaringan pertemanan yang telah dibangun sejak 1956 bersama penulis, musisi, dan pelukis *avant-garde* memiliki peran dalam memperkaya tulisan-tulisannya yang dijadikan alat untuk bersuara. Menurutnya, kewajiban moral adalah alasan baginya dalam bersuara, bukan kepastian ilmu pengetahuan yang dimilikinya.[8]

---

[5] Sebenarnya, "Ur-Fasisme" adalah sebuah pidato yang ditujukan untuk para pendengar yang terdiri dari mahasiswa Amerika pada saat Amerika diguncang peristiwa pemboman kota Oklahoma dan penemuan fakta bahwa organisasi-organisasi ektrem ada di Amerika. Lihat, *Ibid*., xiii.

[6] Eco, *Tamasya dalam Hiperealitas*, 10, dan Eco, *Lima Serpihan Moral*, 91-92.

[7] Kaelan, *Filsafat Bahasa*, 215, dan Eco, *Lima Serpihan Moral*, viii.

[8] Eco, *Tamasya dalam Hiperealitas*, 11-12 & 21.

Pada tanggal 19 Februari 2016, Eco menghembuskan nafas terakhirnya di Milan (Italia) dalam usia 84 tahun. Berita kematiannya langsung tersebar dan menyedot perhatian dunia. Banyak koran yang memberitakan kematianya, seperti: *The New York Times, Financial Times, The Guardian, BBC News, Aljazeera, The Telegraph*.[9] Dalam *The New York Times* misalnya, Jonathan Kandell, menulis sebuah esai tentang kematian Eco dengan judul "*Umberto Eco, 84, Best-Selling Academic Who Navigated Two Worlds, Dies*". Lebih lanjut Kandell menjelaskan bahwa Eco meninggal pada hari jumat di rumahnya Milan dalam usia 84 tahun.[10]

B. Semiotika Signifikasi

1. Pengertian Semiotika Signifikasi

Signifikasi merupakan kata serapan dari bahasa inggris yaitu *signification*. Kata *signification* berasal dari kata dasar *sign* (tanda) ditambah sufiks *(a)tion* (menunjukkan arti proses). Dalam Pedoman Umum Pembentukan Istilah, sufiks *(a)tion* berubah menjadi (a)si ketika diserap ke dalam bahasa Indonesia, sehingga memunculkan kata signifikasi. Signifikasi, dalam KBBI, diartikan dengan proses pemahaman yang menggunakan tanda-tanda lahir (tampak) yang mudah dilihat atau dirasakan oleh indera.[11]

Melalui definisi awal tersebut, dapat dikatakan bahwa signifikasi dalam hubungannya dengan semiotika, sebagaimana dikatakan Eco, adalah bangunan semiotis mandiri antara entitas

[9] www.UmbertoEco.com, akses pada hari selasa, tanggal 16 Agustus 2016.

[10] Jonathan Kandell, *Umberto Eco, 84, Best-Selling Academic Who Navigated Two Worlds, Dies*, dalam *The New York Times*, 19 Februari 2016.

[11] Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Ed. 3, 1063.

yang hadir pada penerima dengan unit yang tidak hadir melalui abstraksi yang dilakukan aparatus tujuan (manusia) dengan cara menginterpretasikannya untuk mendapatkan pesan dan semua ini tidak terikat oleh proses komunikasi.[12] Dengan kata lain, signifikasi mempunyai dua elemen yaitu entitas yang hadir (penanda) dan unit yang tidak hadir (petanda) yang keduanya melakukan kombinasi untuk mendapatkan sesuatu (pesan).

Melalui penjelasan yang diberikan Eco, dapat diambil beberapa kata kunci sebagai pembangun definisi, yaitu: independensi, elemen-elemen tanda, aparatus (manusia), dan interpretasi. Dari keempat poin tersebut, tidak tampak adanya konvensi yang, menurut Eco, menjadi bagian penting dalam definisi tanda. Menurut penulis, hal ini merupakan sebuah ironi, karena memiliki inkonsistensi dalam sebuah pernyataan. Sebagaimana pendapat Sobur bahwa semiotika signifikasi tidak akan lepas dari dasar-dasar semiotika struktural yang dikembangkan Saussure.

Di dalam semiotika struktural terdapat dua sistem yang harus dipegang, yaitu sistem tanda, yang memuat kombinasi elemen-elemen tanda dan sistem sosial, yang memakai konvensi. Kedua sistem ini terdapat dalam salah satu konsep diadik Saussure yang bernama *langue*. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa semiotika signifikasi pada prinsipnya adalah semiotika pada tingkat *langue*.[13]

Akan tetapi, similiaritas prinsip signifikasi dengan *langue* tidak berdampak pada pengoposisian antara signifikasi

---

[12] *Ibid*., 9.

[13] Sobur, *Semiotika Komunikasi*, vii.

dengan komunikasi, meskipun pada penjelasan selanjutnya komunikasi secara prinsipil disamakan dengan *parole*. Dalam teori linguistiknya, Saussure secara tegas memisahkan *Langue* dan *parole* dengan memberikan batas-batas antara keduanya. Lebih lanjut, Saussure memberikan doktrin bahwa kajian linguistik hanya berfokus pada *langue*. Dengan kata lain, jika langue disamakan dengan signifikasi berarti dapat pula dikatakan bahwa kajian linguistik hanya berfokus pada signifikasi. Pendapat Saussure ini mendapat kritikan dari generasi selanjutnya, salah satunya yaitu Umberto Eco.

Dalam membangun teorinya, Eco lebih memilih kolaborasi antara *langue* (signifikasi) dan *parole* (komunikasi) menjadi teori utuh daripada mempertentangkan keduanya. Menurutnya, signifikasi dan komunikasi lebih tepat disamakan dengan daya (*power*) dan tindakan (*act*), sebagaimana digunakan oleh Aristotelian, sehingga signifikasi dapat menawarkan sebuah semantik yang dengan kerangkanya sendiri mampu memecahkan berbagai persoalan pragmatika dalam komunikasi.[14]

Dalam definisi signifikasi di atas, secara eksplisit, Eco tidak memasukkan konvensi ke dalam signifikasi, namun secara syarat, yang terdapat pada penjelasan terpisah, Eco memasukkan konvensi ke dalam signifikasi. Menurutnya, Sistem signifikasi muncul ketika ada kemungkinan untuk melahirkan fungsi-tanda yang disepakati secara sosial (konvensi sosial), terlepas dari apakah pemungsi-pemungsi yang menjalankan fungsi-fungsi tersebut berupa unti-unit berbeda yang dikenal dengan sebutan

[14] Eco, *Teori Semiotika*, 2-3.

tanda ataukah porsi-porsi luas dari wacana selama hubungannya ditetapkan secara sosial.[15]

Menanggapi kekurangan definisi yang diutarakan Eco tersebut, penulis mengambil definisi tambahan dari Alex Sobur sebagai penyempurna definisi signifikasi di atas. Menurutnya, signifikasi adalah salah satu varian semiotika yang mempelajari tentang relasi elemen-elemen tanda dalam sebuah sistem, berdasarkan konvensi dan norma-norma tertentu.[16] Konvensi yang ditambahkan dalam definisi signifikasi ini mensolidasi pernyataan di atas bahwa signifikasi menjadi landasan bagi komunikasi, karena sebuah komunikasi tidak akan berjalan tanpa adanya kesepahaman para pelaku komunikasi.

Dari penjelasan signifikasi yang diutarakan Sobur, dapat diambil kata kunci baru selain konvensi, yaitu sistem. Sistem merupakan salah satu faktor penting dalam signifikasi, karena dapat menghubungkan dua elemen untuk menghasilkan sesuatu yang baru. Sistem adalah konfigurasi elemen-elemen atau komponen-komponen yang saling berinteraksi dan bekerjasama untuk mencapai sesuatu yang tidak dapat dicapai apabila dikerjakan secara individu.[17] Sistem signifikasi dibentuk oleh komponen-komponen yang saling berhubungan secara fungsional berupa penanda dan petanda. Apabila diterapkan pada bahasa, maka sebuah kata dapat dikatakan sebagai signifikasi. Dengan alasan bahwa kata merupakan kombinasi dari citra bunyi

---

[15] *Ibid*., 2-3.

[16] Sobur, *Semiotika Komunikasi*, viii.

[17] I.G. Ngurah Putra dan Widodo A.S., *Materi Pokok Sistem Komunikasi Indonesia*, Cet. 1, Ed. 3 (Tangerang Selatan: Universitas Terbuka: 2014), 1.5.

yang dapat disebut dengan penanda dan pengertian (konsep) yang dapat disebut dengan petanda.

Selain sebuah kata, terdapat pula signifikasi-signifikasi lain di dalam bahasa. Signifikasi-signifikasi tersebut merupakan suatu tingkatan struktural dalam bahasa (tataran linguistik), seperti: frase, klausa, kalimat, dan wacana. Hal ini tidak lain karena struktur tersebut tidak pernah memiliki arti pada dirinya sendiri, melainkan memiliki arti di luarnya yang dihubungkan oleh pembaca.[18] Misalnya terdapat pada kalimat "kucing itu melompat ke meja". Kalimat ini mengandung pengertian bahwa terdapat sebuah benda yaitu token[19] kucing bergerak dengan memanjangkan kaki ke depan dengan sekali gerak menuju meja, yang mana meja tidak dapat dicapai dengan sekali langkah. Kalimat tersebut dikatakan sebagai signifikasi karena terdapat keteraturan sistem di dalamnya yang menyusun komponen-komponennya menurut pola tertentu. Beda halnya dengan kalimat "melompat meja kucing ke". Contoh kedua ini bukan merupakan signifikasi karena tidak memiliki keteraturan sistem.[20] Jadi jelas bahwa sistem merupakan faktor penting dalam sebuah signifikasi.

Dari kedua contoh tataran linguistik di atas (kata dan kalimat), masing-masing memiliki signifikasi sendiri sendiri. Tataran kata memiliki wilayah signifikasi sendiri. Tataran kalimat juga memiliki wilayah signifikasi sendiri. Akan tetapi, untuk mendapatkan signifikasi pada tataran kalimat dibutuhkan

[18] Kaelan, *Filsafat Bahasa*, 162.

[19] Token adalah ekspresi konkret baik lisan maupun tulisan yang dapat dipandang sebagai contoh dari sesuatu yang lain. Lihat Eco, *Teori Semiotika*, 32.

[20] Chaer, *Linguistik Umum*, 34.

relasi signifikasi-signifikasi pada tataran kata, karena tataran kalimat merupakan kumpulan dari kata-kata yang telah menjadi signifikasi pada tatarannya. Hal ini, sebagaimana dijelaskan oleh Chaer bahwa kalimat adalah sebuah bangunan yang terdiri dari kata-kata yang mengandung arti atau pesan.[21]

Implisit dari definisi kalimat di atas adalah bahwa adanya jenjang signifikasi pada tataran linguistik yang mana pada setiap jenjangnya signifikasi harus bertransformasi lebih dahulu menjadi istilah baru untuk kembali menjadi signifikasi yang baru, begitu seterusnya sampai pada tataran linguistik tertinggi. Peristiwa ini dapat dikatakan serupa dengan peristiwa yang terjadi pada triadik Peirce, karena interpretasi dari representamen pertama berubah menjadi representamen kedua pada tingkat pemaknaan yang lebih tinggi. Bedanya, transformasi signifikasi yang terjadi pada tataran linguistik akan berakhir pada tataran linguistik tertinggi (wacana), sedangkan signifikasi (interpretasi) yang terjadi pada triadik Peirce tidak memiliki batas akhir.

Apabila kembali pada definisi signifikasi yang diutarakan Eco di atas, maka istilah baru yang dimaksudkan di atas tidak terdapat pada signifikasi yang diutarakan Eco atau lebih tepatnya tidak terdapat pada semiotika Eco. Hal ini dapat mempengaruhi proses pencarian makna pada tingkat setelah kata (kalimat maupun wacana), karena untuk mencari makna dalam sebuah kalimat atau wacana dibutuhkan relasi antar tanda pada tataran di bawahnya bukan relasi antar elemen tanda. Artinya, jika tanda disetarakan dengan signifikasi menurut prinsipnya, maka untuk mencari makna tersebut dibutuhkan relasi antar signifikasi.

---

[21] *Ibid*., 240.

Semiotika signifikasi termasuk variasi semiotika yang memiliki fokus kajian pada makna. Baik makna denotasi maupun makna konotasi. Dengan demikian, semiotika signifikasi, secara prinsipil, dapat dikatakan sebagai nama lain dari semiotika semantik. Menurut Morris, sebagaimana dikutip Budiman, semiotika semantik adalah suatu cabang penyelidikan semiotika yang mempelajari hubungan antara tanda-tanda dengan makna-maknanya. Semiotika semantik dicetuskan oleh Morris yang membagi penyelidikan semiotika menjadi tiga cabang. Dua cabang penyelidikan semiotika yang lain yaitu: semiotika sintaktik dan semiotika pragmatik.

Semiotika pragmatik adalah suatu cabang penyelidikan semiotika yang mempelajari hubungan tanda-tanda dengan interpreter-interpreter atau para pemakai tanda. Pertemuan antara tanda dengan para pemakainya dapat dikategorikan dalam proses komunikasi, karena pemakai tanda dapat disebut sebagai komunikan yang mencoba menafsirkan pesan-pesan yang terkandung dalam tanda, sedangkan tanda merupakan produk dari komunikator yang di dalam semiotika pragmatik tidak dicantumkan. Misalnya, ada seorang mahasiswa yang sedang duduk membaca buku. Menurut Cangara, peristiwa ini disebut dengan komunikasi, karena mahasiswa mengikuti pesan-pesan yang dibuat oleh manusia yang ditujukan kepada manusia melalui buku, meskipun tidak ada orang selain dirinya.[22] Dengan demikian, secara prinsipil, semiotika pragmatik Morris dapat dikatakan sebagai nama lain dari semiotika komunikasi Umberto Eco.

---

[22] Cangara, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, 16.

Satu cabang penyelidikan semiotika yang lain yaitu sintaktik. Masih mengutip definisi yang diutarakan Budiman, semiotika sintaktik adalah suatu cabang penyelidikan semiotika yang mempelajari tentang hubungan suatu tanda dengan tanda-tanda yang lain. Semiotika sintaktik tidak lagi menyelidiki tentang relasi elemen tanda, namun merambah kepada relasi antar tanda. Apabila dibuat klasemen pada penyelidikan semiotika, maka semiotika sintaktik berada di atas semiotika semantik. Dengan alasan bahwa sebuah tanda yang telah terbentuk melalui relasi elemen tanda pada semiotika semantik, pada gilirannya akan menjadi salah satu elemen tanda pada semiotika sintaktik.

Untuk lebih jelasnya, penulis mengambil salah satu kata sebagai unit terkecil dalam semantik, yaitu kucing. Kucing adalah binatang berbulu bagian dari mamalia karnivora kecil yang dipelihara sejak dahulu untuk menangkap tikus.[23] Meskipun makna dari kata "kucing" sudah diketahui, namun kata ini tidak dapat dipakai untuk komunikasi, karena tataran rendah dalam komunikasi adalah kalimat. Untuk itu, kata "kucing" harus menjalin relasi dengan kata (tanda) yang lain, sehingga membentuk sebuah kalimat, seperti: "kucing itu melompat ke meja". Relasi antar tanda inilah yang disebut dengan sintaktik. Akan tetapi, pada proses selanjutnya, sintaktik yang terdapat dalam sebuah kalimat akan bertrasnformasi menjadi semantik yang lebih luas cakupannya.

Dari penjelasan di atas, tampak adanya kelemahan-kelemahan pada semiotika signifikasi Eco. *Pertama*, semiotika signifikasi hanya bekerja pada wilayah internal tanda. Dengan kata lain, semiotika signifikasi tidak memiliki wewenang di luar

[23] Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna*, 14.

tanda. *Kedua*, proses penyelidikan semiotika signifikasi berkutat pada kombinasi elemen-elemen tanda, bukan pada relasi antar tanda. *Ketiga*, salah satu elemen tanda dari semiotika signifikasi (makna) tidak mampu mengubah dirinya menjadi tanda (eks-elemen tanda), meskipun makna memiliki kelebihan mengubah dirinya menjadi tingkatan-tingkatan tanpa batas.

Kelemahan-kelemahan semiotika signifikasi ini menjadi kendala dalam mencari makna terdalam sebuah diskursus atau sebuah tataran linguistik yang besar. Untuk itu, penulis berusaha menutup kekurangan semiotika signifikasi dengan memakai semiotika sintaktiknya Morris, meskipun dari kelas katanya, kedua nama ini tampak kurang sinkron apabila disejajarkan. Sintaktik merupakan kelas kata pada tataran linguistik, sedangkan signifikasi merupakan kelas kata pada filsafat. Pengambilan sintaktik oleh penulis dari kelas kata linguistik ke dalam variasi semiotika terlihat memaksakan. Hal ini menjadi akibat dari belum ditemukannya kata yang sesuai untuk menggantikan sintaktik. Meski dilihat dari prosedur peletakan kata dalam suatu kelas kata kurang tepat, namun secara substantif akan tetap berguna bagi proses pencarian makna.

2. Teori Kode sebagai Dasar Semiotika Signifikasi

Terlepas dari kelemahan-kelemahan yang dimiliki semiotika signifikasi di atas, dengan bantuan teori kode,[24] semiotika signifikasi juga mempunyai kelebihan-kelebihan yang dapat membantu memperdalam pencarian makna. Melalui bantuan teori kode, semiotika signifikasi dapat mewujudkan sinkronisasi

[24] Eco, *Teori Semiotika*, 2.

pemahaman bagi interpreter-interpreter (para pemakainya), yang salah satunya, dengan cara mengkombinasikan elemen-elemen tanda yang hadir dengan elemen-elemen tanda yang tidak hadir. Eco menyebut masing-masing elemen tanda tersebut dengan sebutan pemungsi, sedangkan kombinasi keduanya menghasilkan fungsi-tanda.[25]

Kode, sebagaimana didefinisikan Sobur, adalah seperangkat aturan atau konvensi masyarakat yang di dalamnya tanda-tanda dapat dikomunikasikan, sehingga memungkinkan seseorang mengirimkan pesan kepada orang lain.[26] Apabila dicermati, kode yang dimaksudkan Sobur, dalam linguistik, berada pada tataran kalimat (di atas kata). Indikasinya dapat dilihat dari kemunculan klausa "tanda-tanda dikomunikasikan" dan kata "pesan". Komunikasi tanda tidak berada pada sebuah kata, karena kata merupakan tataran linguistik terkecil yang mempunyai makna, sedangkan "pesan" muncul dalam komunikasi ketika berada pada tataran kalimat.

Sebuah kode, menurut Eco, adalah sebuah sistem signifikasi yang menggabungkan entitas yang hadir dengan yang tidak hadir.[27] Untuk mempermudah penggunaan sistem signifikasi ini, Eco memformulasikannya ke dalam suatu teori yang dikenal dengan teori kode. Dalam teori kode terdapat materi-materi penting yang harus diperhatikan. Di antara materi-materi penting tersebut yaitu: fungsi-tanda, ekspresi dan isi, denotasi dan konotasi, dan interpretan.

---

[25] *Ibid*., 69.

[26] Sobur, *Semiotika Komunikasi*, ix.

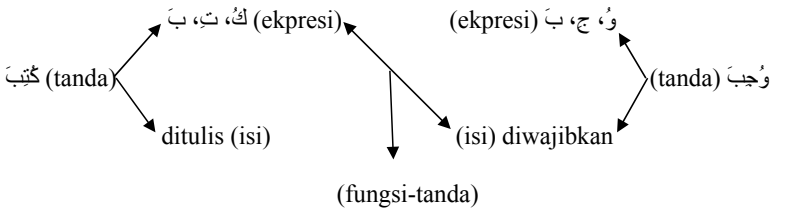
[27] Eco, *Teori Semiotika*, 9.

Fungsi-tanda adalah hasil dari kesalingterkaitan antara entitas yang hadir dengan entitas yang tidak hadir. Eco menyebut entitas yang hadir dengan sebutan ekspresi, sedangkan entitas yang tidak hadir disebutnya dengan isi. Dengan kata lain, fungsi tanda lahir ketika sebuah ekspresi dikaitkan dengan sebuah isi. Masing-masing dari entitas yang berkorelasi ini disebut dengan pemungsi.

Sebuah pemungsi tidak harus berkorelasi dengan pemungsi lain dalam sebuah tanda, namun dapat pula berkorelasi dengan pemungsi lain di luar tanda. Sebagaimana dikatakan Eco, bahwa sebuah ekpresi (pemungsi) dapat menjalin hubungan dengan isi (pemungsi) yang berada pada tanda lain, sehingga menghasilkan fungsi-tanda baru.[28] Tampaknya Eco menyadari kelemahan yang ada pada signifikasi, sehingga Eco membuat sub-teori dari teori kode yang disebut dengan pemungsi. Misalnya, ada sebuah ekspresi (tulisan) yang secara konvensi memiliki isi (makna) tertentu, namun di lain kesempatan ekspresi ini berkorelasi dengan isi yang dimiliki ekspresi lain, sehingga memunculkan fungsi-tanda baru yaitu ekspresi yang secara konvensi memiliki isi dari ekspresi lain.

Secara visual, contoh tersebut dapat dilihat sebagaimana gambar di bawah ini:

[28] *Ibid*., 69-70.



Gambar. 7

Korelasi Pemungsi antar Tanda

Contoh fungsi-tanda di atas terdapat dalam surat al-baqarah ayat 183 yang berbunyi يا أيها الذين أمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون. Dalam ayat tersebut terdapat kata *kutiba* yang merupakan *fi'il māḍī majhul* (pasif) dari *ma'lum* (aktif) *kataba*. Dalam kamus al-munawwir, kata ini memiliki arti menulis.[29] Kata tersebut menjadi sebuah tanda karena memiliki ekspresi "*ku*, *ti*, *ba*" dan isi "menulis". Akan tetapi, dalam penggunaan ayat di atas, ekspresi "*ku*, *ti*, *ba*" berkorelasi dengan isi yang berada pada tanda lain, yaitu *wujiba* (bentuk *majhul* dari *wajaba*, berarti mewajibkan)[30]. Peristiwa korelasi elemen-elemen antar tanda ini menghasilkan fungsi-tanda baru yaitu ekspresi "*ku*, *ti*, *ba*" yang memiliki isi "diwajibkan".

Sebenarnya fungsi-tanda yang dimaksud di atas bukan merupakan produk pemikiran Eco secara murni. Akan tetapi merupakan adopsi dari produk pemikiran Louis Hjelmslev. Hjelmslev, sebagaimana diakui Lanigan, adalah salah satu tokoh linguistik yang berperan dalam mengembangkan semiologi pasca Saussure.[31] Hjelmslev mengembangkan pemikiran Saussure mengenai tanda, sebagaimana telah dijelaskan pada

[29] Munawwir, *Al-Munawwir*, 1187.

[30] *Ibid*., 1537.

[31] Sobur, *Semiotika Komunikasi*, 60.

bab sebelumnya. Menurutnya, tanda akan hilang manakala korelasi antar pemungsi mulai terjalin dan membentuk fungsi-tanda. Korelasi ini memunculkan asumsi bahwa tanda (fungsi-tanda), sebagai landasan bertemunya antar pemungsi, bukanlah sebuah entitas semiotis yang baku, melainkan entitas semiotis yang memiliki proses tak terbatas atas jalinan yang ditunjukkan pemungsi-pemungsi.[32]

Jalinan pemungsi-pemungsi (ekspresi dan isi) yang pertama pada fungsi-tanda disebut dengan denotasi. Denotasi, menurut Eco, adalah salah satu posisi dalam sistem semantik yang kepadanya kode mengaitkan wahana-tanda tanpa ada mediasi yang lain (secara langsung). Denotasi merupakan unit kultural yang pada saat bersamaan menjadi properti dari referen-referennya yang sudah dikenali secara kultural. Singkatnya, sebuah denotasi adalah isi dari sebuah ekspresi.[33]

Dalam kajian semiotika, denotasi harus dikembangkan menuju makna lain, karena posisi denotasi baru berada pada wilayah linguistik. Denotasi hanya berfungsi sebagai landasan awal bagi semiotika atau yang dikenal dengan semiotika tingkat pertama. Untuk mencapai kajian semiotika atau semiotika tingkat kedua, denotasi harus bertransformasi menjadi ekspresi kedua, sehingga dapat menjalin hubungan dengan isi yang lain. Ranah kajian semiotika tingkat kedua inilah yang sebenarnya disebut dengan ranah semiotika. Sebagaimana dikatakan Danesi bahwa suatu kajian yang memfokuskan pada konotasi merupakan inti dari semiotika kontemporer.[34]

---

[32] Eco, *Teori Semiotika*, 70.

[33] *Ibid*., 126-128.

[34] Lihat Pendahuluan, 6.

Tahap kedua dari jalinan pemungsi-pemungsi atau korelasi ekspresi kedua dengan isi yang lain disebut konotasi. Konotasi, menurut Eco, adalah salah satu posisi dalam sistem semantik yang kepadanya kode mengaitkan wahana tanda melalui mediasi denotasi, sehingga tercipta korelasi antara fungsi tanda dengan unit semantis baru. Konotasi merupakan unit kultural yang disampaikan oleh denotasinya dan belum tentu berhubungan dengan properti referennya yang dikenali secara kultural. Singkatnya, konotasi adalah sebuah isi dari fungsi-tanda.[35] Konotasi dapat terjadi dengan syarat adanya kode konotatif yang mendasarinya. Ciri kode konotatif adalah signifikasi kedua dan seterusnya secara konvensional bersandar pada signifikasi pertama. Di sini, konvensi menjadi fokus dari kode konotatif, karena isi yang kedua bisa saja menjadi isi yang pertama dari ekspresi yang pertama atau isi yang sudah terkonvensi menjadi konotasi beralih menjadi denotasi dengan adanya konvensi baru.[36]

Misalnya, dalam peristiwa pintu air, sebagaimana akan diceritakan pada bab selanjutnya. Si insinyur menerima informasi keadaan air di bendungan, sehingga secepat mungkin si insinyur harus meresponsnya dengan cara-cara tertentu yang telah terkonvensi. Si insinyur membagi cara menjadi beberapa tingkatan. *Pertama*, ketika keadaan air di dalam bendungan penuh maka sinyal yang dikirim akan menuju ekspresi AB yang memiliki arti bahaya. *Kedua*, setelah ekspresi AB dan isi bahaya berhubungan maka akan membentuk fungsi-tanda. Fungsi-tanda ini akan memunculkan unit semantis baru sesuai konvensi sebelumnya yaitu pembuangan air.

---

[35] Eco, *Teori Semiotika*, 126-128.

[36] *Ibid*., 79-80.

Dalam peristiwa tersebut, tingkatan pertama (bahaya) disebut dengan denotasi, sedangkan tingkatan kedua (pembuangan air) disebut dengan konotasi. Akan tetapi, pada kesempatan lain, ketika si insinyur menyuruh anak buahnya untuk membuang air ketika melihat ekspresi AB menyala, maka pembuangan air yang tadinya merupakan sebuah konotasi, berubah menjadi denotasi murni.[37]

Ketika konvensi pertama dan kedua dihasilkan dalam sebuah tanda, di situ interpretan berada untuk memastikan dan menjamin validitas tanda. Interpretan didefinisikan oleh Eco dengan sesuatu yang lain yang berbentuk ide atau gagasan yang akan menjadi representamen bagi tanda yang lainnya. Pada titik ini (perubahan ide menjadi representamen), Eco mengikuti jejak Peirce melalui sebuah proses semiosis yang tak berkesudahan. Meskipun pada titik yang lain dari interpretasi, Eco kurang sependapat dengan Peirce.

Menurut Peirce interpretan adalah apa yang diproduksi tanda dalam kuasi-pikiran yang jadi penginterpretasi. Interpretasi lahir ketika sebuah ide bergerak melalui pikiran. Dari sini dapat diketahui bahwa Peirce menganggap penting peran manusia di dalam kemunculan interpretan. Anggapan Peirce ini kurang disetujui oleh Eco. Menurutnya, interpretan dapat lahir walaupun penginterpretasi tidak ada. Eco pun secara tegas membedakan antara interpretan dengan penginterpretasi. Menurutnya, interpretan dapat disejajarkan dengan properti intensional apa pun dari isi, dengan syarat sudah terkodekan. Melalui ini pula Eco memunculkan asumsi bahwa denotasi sebuah wahana tanda

[37] *Ibid*., 78-80.

sudah pasti merupakan interpretannya, sedangkan konotasi adalah interpretan dari denotasi yang menjadi dasarnya.[38]

Akan tetapi jika dilihat pada penjelasan sebelumnya, pernyataan yang diutarakan Eco ini terlihat paradoks. Penjelasan sebelumnya yang dimaksud adalah penjelasan yang berkaitan dengan proses signifikasi. Menurut Eco, signifikasi mengharuskan adanya peran manusia sebagai penerima sinyal. Alasannya, sinyal yang akan mengalami proses signifikasi tidak hanya berupa stimulus, namun juga merangsang respons interpretif pada pihak penerima (manusia).[39] Implisit dari pernyataan tersebut adalah bahwa secara tidak langsung Eco mengakui pendapat Peirce bahwa interpretan lahir melalui peran manusia.

C. Semiotika Komunikasi

1. Pengertian Semiotika Komunikasi

Penting kiranya menjelaskan komunikasi secara umum sebelum masuk ke dalam semiotika komunikasi, karena dapat memberikan dasar-dasar pengetahuan untuk memahami semiotika komunikasi. Secara etimologi, kata komunikasi atau *communication* dalam bahasa Inggris berasal dari bahasa Latin *communis* yang berarti sama, *communico*, *communicatio*, atau *communicare* yang berarti membuat sama. Dari beberapa istilah tersebut, kata *communis* lebih sering dipakai sebagai rujukan kata komunikasi daripada tiga kata yang lain.[40]

[38] *Ibid*., 99-100.

[39] *Ibid*., 9.

[40] Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar*, Cet. 16 (Bandung: PT Remaja RosdaKarya, 2012), 46.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, komunikasi diartikan sebagai pengiriman dan penerimaan pesan antara dua orang atau lebih dengan cara yang tepat; komunikasi yang komunikan dan komunikatornya dalam satu waktu bergantian memberikan informasi.[41] Menurut Everett M. Rogers, sebagaimana dikutip Cangara, komunikasi adalah suatu proses yang mengalihkan ide dari sumber kepada penerima, baik satu atau lebih, untuk mengubah tingkah laku. Pada kesempatan lain, Rogers bersama D. Lawrence Kincaid mengembangkan definisi yang diutarakannya menjadi definisi baru yaitu suatu proses yang mempertemukan dua orang atau lebih melalui pertukaran informasi yang dapat menimbulkan pengertian mendalam.[42]

Dalam definisinya yang pertama, Rogers menjelaskan perpindahan pesan dari sumber ke penerima tanpa memberikan pesan balik. Perpindahan ini menggambarkan sifat komunikasi satu arah (linier). Menurutnya, komunikasi satu arah bertujuan untuk mengubah tingkah laku penerima sebagaimana yang diinginkan sumber. Adapun definisinya yang kedua, Rogers menekankan kepada pertukaran informasi antara sumber dan penerima. Pertukaran informasi ini menggambarkan sifat komunikasi dua arah. Menurutnya, komunikasi dua arah bertujuan untuk memberikan pengertian yang mendalam terhadap pihak-pihak komunikasi. Meskipun terdapat perbedaan di antara kedua definisinya, namun Rogers tetap menekankan efek sebagai tujuan dari kedua komunikasi tersebut.

---

[41] Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 454.

[42] Cangara, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, 20.

Dari kedua definisi yang diutarakan Rogers di atas, dapat ditarik unsur-unsur yang membangun sebuah komunikasi, yaitu: sumber, pesan, penerima, dan efek. Unsur-unsur ini selanjutnya dijadikan sebagai model komunikasi dasar yaitu: Sumber ⟶ pesan ⟶ penerima ⟶ efek. Selain model komunikasi dasar yang diperlihatkan Rogers, sebenarnya model komunikasi sudah lebih dahulu diperlihatkan oleh Aristoteles walaupun dalam bentuk sederhana.

Aristoteles hidup pada saat komunikasi retorika mengalami perkembangan. Pada saat itu, orang-orang membuat pidato pembelaan di depan pengadilan dan rapat-rapat umum. Dari situasi kehidupan pada masanya, Aristoteles membuat model komunikasi dasar yang terdiri dari tiga unsur, yaitu: sumber (siapa)⟶pesan (mengatakan apa)⟶ penerima (kepada siapa). Model komunikasi dasar yang dibuat Aristoteles mempengaruhi Harold D. Lasswell (1948), seorang sarjana politik Amerika. Sebagai sarjana politik, media merupakan unsur penting dalam komunikasi sebagai alat untuk mempengaruhi tingkah laku maupun pikiran penerima. Selain itu, penambahan unsur media dalam model dasar komunikasinya tidak terlepas dari kondisi saat itu yang memanfaatkan radio sebagai alat propaganda oleh pihak-pihak yang terlibat dalam Perang Dunia Kedua. Model komunikasi dasar yang dimaksud yaitu: Sumber ⟶ Pesan Media ⟶ Penerima ⟶ Efek.

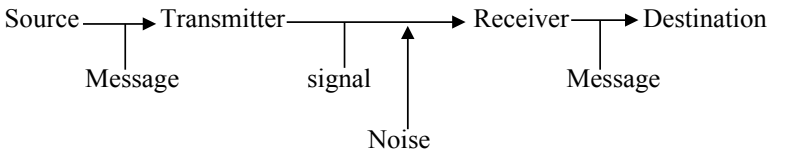
Dalam model komunikasi dasar Lasswell, pihak-pihak yang terlibat perang dijadikan sebagai sumber karena telah memberikan gagasan-gagasannya (pesan) melalui sebuah radio (media). Masyarakat luas (penerima) yang mendengarkan radio

berpotensi mendapat pengaruh persuasif yang berakibat pada pemunculan respon (efek), baik pikiran maupun tingkah laku, atas gagasan-gagasan yang didengarkan melalui radio.

Pada tahun berikutnya (1949), dua orang insinyur listrik (Claude E. Shannon dan Warren Weaver) mencoba mendiskusikan sebuah model komunikasi yang berkaitan dengan pengiriman pesan melalui saluran-saluran elektronik seperti telepon. Pada saat berkomunikasi menggunakan telepon, seorang yang menelpon dapat dikatakan sebagai sumber yang memberikan pesan melalui pesawat telepon sebagai pengirim. Dengan bantuan pemancar, pesan tersebut diubah menjadi sinyal yang bergerak melalui saluran (kabel) agar sampai kepada penerima (pesawat telepon), kemudian sinyal kembali diubah menjadi pesan dengan bantuan pemancar, sehingga tujuan (seseorang yang ditelpon) dapat memahami pesan tersebut dengan baik.

Akan tetapi, dalam model komunikasi elektronik seperti telepon ini, Shannon dan Weaver memperingatkan adanya gangguan yang terdapat di dalam saluran, sehingga mengharuskan sumber untuk mengulang-ulang kata (redundansi) yang belum dipahami tujuan. Secara visual, model komunikasi dasar yang dibuat Shannon dan Weaver dapat dilihat sebagaimana di bawah[43]:

[43] *Ibid*., 41-43, dan Mulyana, *Ilmu Komunikasi*, 149.



Gambar. 8

Model Komunikasi Shannon dan Weaver

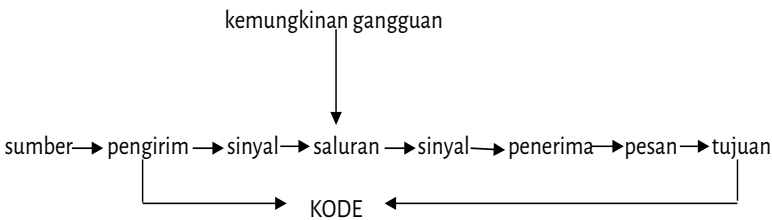
Setelah melihat adanya perbedaan dari beberapa model komunikasi dasar di atas, kemudian muncul sebuah pertanyaan, yaitu "model komunikasi dasar yang mana yang diterapkan Eco dalam semiotika komunikasinya?". Sebenarnya, model komunikasi yang diusulkan Eco (salah satunya) dapat dilihat dalam peristiwa pintu air sebuah bendungan, sehingga dikenal dengan "model pintu air".

Mekanisme kerja model komunikasi pintu air adalah sebagaimana dijelaskan berikut. Seorang insinyur, yang bekerja di sebuah bendungan, ingin mengetahui waktu ketinggian air mencapai titik tertentu, seperti: titik atas dipahami sebagai 'level bahaya' sehingga insinyur harus membuang air, titik bawah dipahami sebagai 'level rendah' sehingga insinyur harus menambah air, dan titik tengah dipahami sebagai 'level sedang' sehingga memberikan rasa aman. Hal ini dapat menjadi informasi-informasi terpisah kepada insinyur yang dikirim dari bendungan. Dalam model pintu air, bendungan yang memiliki banyak informasi tersebut berkedudukan sebagai *sumber* informasi.

Peristiwa pintu air bermula dari penempatan sensor yang dilakukan oleh si insinyur di dalam waduk, ketika mencapai level

bahaya misalnya, sensor akan berguna sebagai alat *pengirim* yang mengirimkan *sinyal* listrik melalui *saluran* (kabel) agar dapat diterima oleh alat *penerima* yang sudah dipersiapkan di dalam ruang tertentu (pos penjagaan), kemudian alat penerima mengubah sinyal menjadi elemen-elemen berbentuk garis yang membentuk sebuah *pesan* bagi aparatus *tujuan*. Pada titik ini, tujuan dapat melepaskan respon mekanis untuk memperbaiki situasi yang ada pada sumber. Misalnya, membuka pintu air agar jumlah debit air berkurang, menutup pintu air agar jumlah air bertambah, atau tidak merubah pintu air karena debit air masih stabil.

Apabila digambar, maka akan terlihat sebagai berikut[44]:



Gambar. 9
Model Komunkasi Pintu Air

Visualisasi model komunikasi pintu air yang dicontohkan Eco, tampak mengikuti model komunikasi dasar yang dibuat oleh Shannon dan Weaver. Hal ini terlihat pada kesamaan unsur-unsur yang dibuatnya. Akan tetapi Eco tidak secara vulgar mengikuti model tersebut. Lebih tepatnya, Eco memodifikasi unsur yang secara eksplisit dimasukkan dan tidak dimasukkan oleh Sahnnon

[44] Eco, *Teori Semiotika*, 46-47.

dan Weaver ke dalam model komunikasinya. Unsur eksplisit yang dimasukkan yaitu *message* (pesan) yang berada di antara sumber dan pengirim, sedangkan yang tidak dimasukkan yaitu *channel* (saluran) sebagai pembawa sinyal.

Eco, seperti halnya Shannon dan Weaver, juga menekankan adanya kemungkinan-kemungkinan gangguan di dalam saluran, sehingga dapat mempengaruhi perbedaan sinyal menuju ke penerima. Hasilnya, pesan pun ikut berubah dan tujuan akan memberikan perlakuan berbeda terhadap situasi pada sumber. Misalnya, salah satu kabel yang berfungsi sebagai saluran terputus, sehingga sinyal yang seharusnya berupa pesan +A yang ditandai dengan lampu merah berubah menjadi pesan -A yang ditandai dengan lampu hijau[45] (pintu air tidak dibuka oleh tujuan ketika air dalam waduk sudah penuh, sehingga dapat menyebabkan bendungan jebol dan menjadi bencana).

Apabila dicermati lebih dalam, model komunikasi dasar yang diadopsi Eco dari Shannon dan Weaver merupakan sebuah peristiwa yang terjadi pada kurun waktu tertentu atau waktu yang berdekatan. Batasan waktu ini juga disadari oleh Benny Afwadzi dalam penelitiannya yang menggunakan teori semiotika komunikasi Umberto Eco.[46] Peristiwa tersebut memiliki kemampuan dalam kecepatan waktu. Hal ini dapat dilihat melalui cara kerja model komunikasi dasar, sebagaimana telah dijelaskan, sehingga dapat meminimalisir terjadinya kecelakaan. Dengan kata lain, cara kerja model komunikasi dasar memiliki nilai lebih

---

[45] *Ibid*., 47.

[46] Benny Afwadzi, "Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco" (UIN Sunan Kalijaga: Tesis, 2014), 18.

dalam efisiensi waktu, walaupun keefektifannya tidak selalu berjalan normal karena dapat terkena gangguan.

Secara implisit, model komunikasi dasar yang diperlihatkan Eco memiliki syarat yang harus dipenuhi sebelum melakukan kerja komunikasi. Syarat yang dimaksud adalah kedekatan waktu antara pemberi pesan dengan penerima pesan ataupun tujuan. Walaupun syarat yang diberikan Eco dapat memberikan kelebihan dalam cara kerja, namun syarat tersebut juga memiliki kelemahan dalam penerapan objek. Artinya, model tersebut tidak dapat diterapkan di segala objek, terutama objek-objek peninggalan jaman dahulu yang memiliki jarak waktu yang cukup panjang, seperti: artefak, candi, relief dan teks-teks klasik.

2. Teori Produksi Tanda sebagai Dasar Semiotika Komunikasi

Model komunikasi dasar Eco, jika dibandingkan dengan model komunikasi dasar yang lainnya, memiliki kelebihan tersendiri. Dalam model komunikasi dasarnya, Eco memasukkan teori produksi tanda sebagai landasan. Menurutnya, dalam sebuah komunikasi, seseorang harus mengucapkan sesuatu, baik secara verbal maupun non verbal. Ucapan inilah yang disebut Eco dengan produksi tanda. Selanjutnya Eco menambahkan bahwa seseorang harus memilih tanda-tanda yang harus diartikulasikan untuk menyusun sebuah ekspresi di antara banyak tanda yang bisa dipakai. Selain itu, seorang juga harus mengisolasi unit-ekspresi tersebut agar dapat terangkai menjadi pesan atau teks.

Proses produksi-tanda dalam sebuah komunikasi belum berhenti sampai di situ. Seseorang (komunikator) harus dapat

memperkirakan kerja produksi tandanya dapat diterima dan dipahami lawan bicara (komunikan). Pada titik ini, penguasaan kode linguistik komunikator berperan penting dalam keberhasilan tersebut. Di sisi lain, pihak komunikan juga harus bekerja dalam menafsirkan teks dengan cara mengisolasi jejaring *presuposisi* yang kompleks dan jejaring kemungkinan yang dapat disimpulkan. Dalam peristiwa ini, komunikator dan komunikan berperan dalam mengubah kode, baik secara tertutup maupun terbuka.[47] Pengubahan kode secara tertutup dapat menghasilkan *language game* antar kedua pihak, sedangkan pengubahan kode secara terbuka dapat menghasilkan konvensi baru dalam masyarakat.

Menurut penulis, penguasaan kode linguistik tidak hanya diperlukan oleh pihak komunikator agar teks dan pesan dapat diterima dengan mudah oleh penerima. Akan tetapi, penguasaan kode linguistik juga diperlukan oleh pihak komunikan dalam melakukan proses interpretasi terhadap teks yang diberikan komnuikator. Dengan kata lain, penguasaan kode linguistik merupakan faktor penting dalam komunikasi sebagai landasan untuk melakukan proses interpretasi dan pengambilan pesan.

Dalam teori produksi-tanda, terkait dengan hubungan antara komunikasi dan semiotika, Eco memberikan sebuah konsep tentang kriteria tanda yang dapat dijadikan kajian. Konsep yang dimaksud adalah penilaian semiotis. Penilaian semiotis dijalankan sebelum seorang peneliti melakukan penelitian terhadap sebuah kajian. Penilaian semiotis berguna untuk menetapkan kelayakan sebuah objek yang akan diteliti. Dengan kata lain, objek kajian yang akan diteliti menggunakan semiotika komunikasi harus

[47] Eco, *Teori Semiotika*, 227-228.

bersertifikat semiotis. Eco menjelaskan penilaian semiotis menggunakan metode komparasi, yaitu membandingkan penilaian semiotis dengan penilaian faktual.

Menurut Eco, penilaian semiotis adalah sebuah penilaian yang mempredikati suatu isi dengan marka-marka semantis yang telah diatributkan kepadanya oleh kode yang ada. Kode yang dimaksudkan Eco di sini adalah suatu konvensi. Sederhananya, penilaian semiotis adalah penilaian unit kultural yang telah disepakati oleh masyarakat. Adapun penilaian faktual adalah penilaian yang mempredikati suatu isi dengan marka-marka semantis yang belum pernah diatributkan kepadanya oleh kode yang ada. Sederhananya, penilaian faktual adalah penilaian unit kultural yang nyata, namun belum disepakati oleh masyarakat.[48]

Unit kultural yang termasuk pada penilaian faktual, tidak sepenuhnya akan tetap bernilai faktual. Unit kultural ini pada kesempatan lain dapat berubah menjadi unit kultural yang bernilai semiotis, begitu pula sebaliknya. Untuk dapat memperjelas pendapat ini, penulis akan memberikan satu contoh yang berhubungan dengannya, sebagaimana dicontohkan Eco.

Ketika seseorang mengatakan "ini adalah uang satu dolar", maka pada saat itu perkataan tersebut merupakan sebuah penilaian faktual. Dikemudian hari, ketika pemerintah menetapkan bahwa "satu dolar seharga enam ratus dua puluh lima lira", maka perkataan yang tadinya bernilai faktual berubah menjadi penilaian semiotis. Hal ini disebabkan karena penetapan pemerintah merupakan sebuah konvensi. Pada saat pemerintah mengubah penetapan tersebut menjadi "satu dolar seharga

[48] *Ibid*., 238.

lima ratus delapan puluh lira", pada saat itu pula penilaian yang tadinya semiotis berubah menjadi faktual, karena pernyataan yang dikeluarkan, namun di sisi lain, penetapan baru tersebut juga bernilai semiotis, karena pernyataan tersebut mengandung penetapan yang disepakati.[49]

Apabila diskemakan, maka contoh tersebut akan tampak sebagaimana di bawah:

Cara Produksi-Tanda	Pernyataan
Penilaian faktual (a)	Ini adalah uang satu dolar
Penilaian semiotis (a)	Satu dolar seharga enam ratus lima puluh lira
Penilaian faktual (b)	Satu dolar seharga lima ratus delapan puluh lira
Penilaian semiotis (b)	Satu dolar seharga lima ratus delapan puluh lira

Gambar. 10

Penilaian Semiotis

Dari skema di atas, terdapat tingkatan penilaian semiotis dan faktual. Tampak dari masing-masing keduanya bisa melanjutkan penilaian sampai pada tingkatan-tingkatan selanjutnya bahkan bisa melanjutkan sampai tingkatan tak terbatas. Meskipun demikian, tidak dianggap salah penilaian semiotis dan faktual yang berhenti pada tingkatan pertama. Hal ini, sebagaimana yang terjadi pada objek kajian dalam tulisan ini yaitu kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an.

[49] *Ibid*., 239-240.

Kehidupan nabi Nuh, pada masanya, merupakan sebuah peristiwa yang bernilai faktual. Kehidupan nabi Nuh dapat dilihat dalam literatur-literatur yang menceritakan kehidupannya. Akan tetapi, ketika peristiwa kehidupan nabi Nuh dikristalkan menjadi sebuah cerita pada masa setelahnya sampai sekarang, maka peristiwa tersebut berubah menjadi penilaian semiotis. Dengan alasan bahwa tidak ada bantahan terhadap cerita-cerita yang tersebar ataupun mengubah isi cerita tersebut secara substantif, sehingga dapat dikatakan bahwa orang-orang masih sepakat terhadap cerita nabi Nuh dalam literatur-literatur.

Apabila diskemakan, maka penilaian kisah nabi Nuh akan tampak sebagaimana di bawah:

Cara Produksi-Tanda	Pernyataan
Penilaian faktual	Kehidupan nabi Nuh pada masanya
Penilaian semiotis	Kristalisasi kehidupan nabi Nuh pada masa setelahnya sampai sekarang melalui literatur-literatur.

Gambar. 11

Penilaian Semiotis Kisah Nabi Nuh

AMTSILATI
PUSAT.net
أمثلتي

PONDOK PESANTREN
Darul Falah
BANGSRI – JEPARA – INDONESIA

Bab IV

TRANSFORMASI SEMIOTIKA KOMUNIKASI UMBERTO ECO PADA KISAH NABI NUH A.S. DALAM AL-QUR'AN

Pada bab sebelumnya dijelaskan bahwa semiotika Eco, baik signifikasi maupun komunikasi, memiliki kelemahan. Semiotika signifikasi memiliki kelemahan berupa terputusnya korelasi antar tanda, sehingga untuk mendapatkan isi dari ekspresi yang kompleks mengalami kendala. Akan tetapi, dalam penggunaannya pada kisah nabi Nuh, kendala tersebut tertutupi oleh tawaran penulis yang diadopsi dari semiotika Morris yaitu sintaktik, meskipun tawaran tersebut kurang memadai dari segi nama.

Semiotika komunikasi, sebagaimana signifikasi, juga memiliki kelemahan berupa jarak tempuh yang dilalui pesan dari sumber atau pengirim menuju penerima atau tujuan. Jarak yang dimiliki semiotika komunikasi dalam mengirim pesan tergolong

pendek (dekat), sehingga tidak bisa digunakan dalam jarak yang jauh. Selain kedekatan jarak, kecepatan waktu dalam mengirim pesan juga merupakan sebuah kelemahan, karena tidak dapat digunakan untuk mengirim pesan dalam jarak yang jauh. Pada dasarnya, kecepatan waktu berbanding lurus dengan jarak tempuh, sehingga untuk mendapatkan waktu yang cepat harus memiliki jarak yang dekat.

Kelemahan semiotika komunikasi Eco berimplikasi pada penerapannya dalam sebuah objek material. Dengan kata lain, semiotika komunikasi memiliki batasan dalam pengaplikasiannya. Semiotika komunikasi tidak dapat diaplikasikan ke dalam objek-objek yang memiliki rentang jarak dan waktu yang cukup jauh, sebagaimana yang terjadi pada teks al-Qur'an. Akan tetapi, menurut para tokoh komunikasi, model komunikasi dapat berubah sesuai dengan kebutuhan. Hal ini juga dialami oleh Eco dalam mengadopsi model komunikasi Shannon dan Weaver. Dengan adanya kedinamisan model komunikasi tersebut, pada bab ini penulis bermaksud untuk memodifikasi model komunikasi Eco ke dalam model komunikasi baru yang telah disesuaikan dengan al-Qur'an.

Untuk mengetahui posibilitas transformasi semiotika komunikasi Umberto Eco, terlebih dahulu akan dipaparkan landasan transformasi. Caranya, dengan mencari pendapat-pendapat para tokoh yang relevan, sehingga dapat memperkuat bangunan transformasi tersebut. Setelah mendapatkan bangunan transformasi, langkah selanjutnya adalah menerapkan transformasi ke dalam suatu kajian al-Qur'an. Langkah ini ditempuh guna mengetahui seberapa jauh kefektifan bangunan

transformasi tersebut, sehingga didapatkan komponen-komponen baru yang membangun transformasi semiotika komunikasi Umberto Eco.

A. Mekanisme Transformasi Semiotika Komunikasi Umberto Eco

1. Landasan Transformasi

Sebagaimana dijelaskan pada sub-bab sebelumnya bahwa semiotika komunikasi Umberto Eco mempunyai kelemahan. Kelemahan semiotika komunikasi Eco terletak pada penerapannya yang terbatas. Semiotika komunikasi Eco hanya bisa digunakan pada kajian-kajian yang memiliki waktu yang bersamaan atau waktu yang berdekatan, sehingga tidak bisa digunakan untuk mengkaji teks-teks klasik yang kehadirannya jauh melampaui zaman.

Secara eksplisit, kelemahan yang ada dalam semiotika komunikasi Eco memupuskan harapan penulis untuk mengkaji al-Qur'an menggunakan semiotika komunikasinya. Hal ini dikarenakan bahwa al-Qur'an, salah satu contoh teks klasik, merupakan kitab suci umat islam yang turun pada abad ke tujuh masehi, sedangkan penulis hidup pada abad ke-21. Dari sini, tampak adanya rentang waktu yang cukup panjang antara penulis dan al-Qur'an. Apabila penulis berposisi sebagai penerima dan al-Qur'an berposisi sebagai pesan, maka keduanya tidak bisa disatukan dalam bingkai komunikasi Eco.

Untuk mengatasi masalah ini, penulis mengambil pendapat yang diutarakan oleh Muhammad Shahrur tentang metode

pembacaan al-Qur'an berdasarkan prinsipnya. Pendapat Shahrur ini juga digunakan Afwadzi dalam mengkonstruksi metodologi semiotika komunikasi hadis, dengan cara menganalogikan al-Qur'an dengan hadis.[1] Dalam pendapatnya, Shahrur mengatakan bahwa:

> "Jika Islam bersifat relevan pada setiap ruang dan waktu, maka harus dipahami bahwa *al-Kitāb* juga diturunkan kepada kita yang hidup pada abad dua puluh ini, seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat dan telah menyampaikannya sendiri kepada kita. Oleh karena itu, pembaca akan mendapati bahwa perspektif yang saya gunakan untuk memahami *al-Kitāb* adalah nalar zaman abad 20. Tetapi saya tidak menutup mata terhadap perkembangan sejarah tiap generasi ketika berinteraksi dengan *al-Kitāb* yang berupa kitab-kitab tafsir dan *mażhab-mażhab* fiqih. Saya memandangnya sebagai interaksi mereka terhadap *al-Kitāb* dalam sejarah yang harus dipahami sebagai tradisi Arab Islam. Tradisi fiqih Islam merupakan refleksi atas problematika sosial, ekonomi, dan politik pada zaman tertentu. Demikian juga kitab-kitab tafsir merefleksikan sebuah epistem pada masa kitab-kitab itu disusun. Maka saya menilai semua *turaṡ* klasik tidak bersifat sakral. Jika terdapat pertentangan dalam kitab-kitab tafsir, saya tidak berusaha menakwilkan atau mempertahankan pendapat salah satu penafsir bahwa dialah yang paling benar. Menurut pemahaman saya, sakralitas hanya dimiliki *al-Kitāb* saja".[2]

Dari pendapat yang diutarakan Shahrur di atas, dapat diambil beberapa poin penting sebagai modal modifikasi semiotika komunikasi Eco. *Pertama*, Islam bersifat relevan pada setiap ruang dan waktu. Sifat Islam ini berbeda dengan agama-agama lain atas

---

[1] Afwadzi, *Semiotika Hadis*, 122.

[2] Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, Cet. 4 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), 57-58.

pengaruh kitab suci yang dimilikinya. Perbedaannya terletak pada banyaknya makna dan ruang takwil pada al-Qur'an.[3] Oleh karena itu, umat Islam abad 21 dapat saja ikut dalam mencari makna dan takwil al-Qur'an sesuai zamannya.

Kedua, Nabi seolah menyampaikan al-Qur'an pada manusia abad 21. Poin kedua ini juga ditegaskan dalam QS. al-A'rāf: 158[4] yang artinya "Katakanlah (Muhammad), Hai segenap manusia, sesungguhnya aku adalah Rasul Allah yang diutus kepadamu semuanya ..." dan QS. al-Furqān: 15 [5] yang artinya "Maha Terpuji Allah yang telah menurunkan *al-Furqān* (al-Qur'an) kepada hambaNya, sebagai peringatan bagi seluruh penghuni alam".[6]

Selain dua ayat al-Qur'an di atas, terdapat pula pendapat yang senada dengan pendapat Shahrur. Pendapat tersebut diutarakan oleh Muhammad Arkoun. Arkoun berpendapat bahwa al-Qur'an merupakan teks yang terbuka bagi segala makna dan teks bagi seluruh umat manusia.[7] Hal ini menunjukkan bahwa siapapun dapat memaknai al-Qur'an dengan menggunakan metode yang ketat. Artinya, walaupun terbuka bagi segala makna dan bagi seluruh umat manusia, namun tidak secara serampangan dalam memaknainya.

Pendapat selanjutnya yang juga senada dengan Shahrur dan Arkoun berasal dari pendapat yang diutarakan oleh Bintu Syāti. Menurutnya, pintu pemaknaan selalu terbuka bagi siapapun yang

---

[3] Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur'an*, terj. Faisol Fatawi, Cet. 2 (Bantul: LkiS, 2003), 128.

[4] قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا....

[5] تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا

[6] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 301 & 636.

[7] Harb, *Kritik Nalar Al-Qur'an*, 127.

mengkaji al-Qur'an. lebih lanjut dikatakan bahwa pemaknaan tersebut merupakan usaha pengkajian yang sesuai dengan masa dan taraf kemajuannya. Pemaknaan yang dilakukan oleh ulama klasik merupakan modal penerangan bagi dilakukannya pemaknaan sekarang. Begitu pula seterusnya, pemaknaan yang dilakukan oleh generasi sekarang akan menjadi modal penerangan bagi generasi selanjutnya.[8] Dengan kalimat lain, tidak ada seorangpun yang berhak menutup pintu pemaknaan al-Qur'an.

Sebagaimana dua pendapat awal di atas, bahwa Bintu Syāti juga menekankan adanya pengetatan metode dalam memaknai al-Qur'an. Pengetatan metode dapat dilihat melalui sepenggal pendapatnya yaitu "usaha pengkajian yang sesuai dengan masa dan taraf kemajuannya". Jadi, Bintu Syāti tetap memberikan syarat bagi siapapun yang mengkaji al-Qur'an. Penulis mencatat adanya dua syarat yang diberikan, yaitu: seorang pengkaji harus melandaskan kajian pada pendapat ulama klasik yang menjadi penerang bagi pengkajiannya dan seorang pengkaji harus mengkaji al-Qur'an dengan menggunakan kemajuan epistem yang mewakili zamannya.

Ketiga, pemahaman al-Qur'an dilakukan menggunakan nalar abad 21. Poin ketiga ini merupakan sebuah konsekuensi dari poin-poin sebelumnya. Oleh karena itu pemahaman al-Qur'an juga bisa didekati menggunakan ilmu-ilmu abad 21, seperti: semiotik, hermeneutik, dan semantik. Akan tetapi, Shahrur mengingatkan bahwa dirinya tidak menafikan kitab-kitab tafsir yang sudah

[8] Sukamta, *Majas dan Pluralitas Makna dalam Al-Qur'an*, Cet. 1 (Yogyakarta: Adab Press, 2009), 17-18.

ada sebelumnya, walaupun dirinya tidak menganggap sakral terhadapnya. Menurutnya, kitab tafsir merupakan sebuah refleksi keilmuan pada masanya. Jadi secara implisit, Shahrur juga mengatakan bahwa pembacaan al-Qur'an menggunakan nalar abad 21 juga merupakan refleksi keilmuan pada masanya.

Berdasarkan pendapat dari ketiga tokoh dan penjelasan ketiga poin di atas, dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an dapat dikaji sesuai dengan waktu epistem zamannya. Selain itu, al-Qur'an yang ditujukan untuk semua manusia dan semua masa, dapat dikatakan dengan al-Qur'an seolah-olah turun pada masa sekarang yang langsung disampaikan melalui nabi Muhammad. dari diksi "seolah-olah" inilah muncul landasan pendapat terdahulu. Dengan adanya kedekatan turunnya al-Qur'an pada masa sekarang, maka dimungkinkan penggunaan semiotika komunikasi Eco ke dalam al-Qur'an sebagai wakil dari epistem zaman sekarang.

2. Produk Transformasi

Setelah menjelaskan pendapat-pendapat dari para tokoh dan posibilitas pemakaian semiotika komunikasi Eco dalam al-Qur'an, penulis bermaksud memodifikasi semiotika komunikasi Eco yang memiliki batasan waktu menjadi semiotika komunikasi al-Qur'an yang tidak memiliki batasan waktu, karena dapat menembus ruang dan waktu.

Semiotika komunikasi al-Qur'an membentang dari Allah sampai manusia abad 21. Nabi Muhammad sebagai penyampai wahyu kepada umat pada masanya, dalam konteks ini juga sebagai penyampai wahyu kepada umat sekarang. Nabi Muhammad SAW.

bersabda bahwa Dirinya diutus kepada segenap umat manusia.[9] Jadi Allah melalui beberapa komponen modifikasi seolah-olah sedang berkomunikasi dengan manusia pada masa sekarang. Adapun manusia sekarang menerima pesan menggunakan nalar epistem zaman sekarang.

Salah satu nalar epistem pada zaman sekarang adalah disiplin semiotika. Lebih spesifik penulis mengambil semiotika Eco yang di dalamnya terdapat teori kode dan teori produksi tanda sebagai alat untuk mencari makna-makna yang terpendam di balik tanda-tanda bahasa. Kedua teori ini merupakan syarat dijalankannya semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi. Dengan menggunakan teori semiotika Eco yang merefleksikan epistem masa sekarang, bahkan dikatakan oleh Littlejohn bahwa semiotika Eco merupakan semiotika yang mengintegrasikan teori-teori semiotika sebelumnya,[10] berarti penulis tidak secara serampangan memahami pesan yang menembus ruang dan waktu. Pesan tersebut dapat dipahami setelah penulis menambahkan komponen-komponen baru yang disesuaikan dari semiotika komunikasi Eco menjadi semiotika komunikasi al-Qur'an.

Al-Qur'an sebagaimana adanya sekarang membutuhkan proses yang cukup panjang dan peranan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, untuk menyederhanakan pemahaman, penulis membagi semiotika komunikasi al-Qur'an menjadi dua dimensi,

---

[9] وكان كلّ نبيّ يبعث إلى قومه خاصّة وبعثت إلى الناس كافّة. Lihat Al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 12. Lihat juga versi matan yang berbeda dalam *Software* Lidwa, *Hadiṡ Sembilan Imam*, Imam Bukhari, Hadiṡ Nomer 323 dan 419.

[10] Kaelan, *Filsafat Bahasa*, 216.

yaitu: dimensi vertikal dan dimensi horizontal. Pembagian dimensi ini diadopsi dari model komunikasi Gerbner. Dalam model komunikasinya, Gerbner membagi komunikasi menjadi dua dimensi, yaitu: horizontal dan vertikal. Dimensi horizontal dilakukan untuk menangkap peristiwa E (eksternal) oleh M (baik manusia maupun mesin), sedangkan dimensi vertikal dilakukan untuk mengkorversi E1 (persepsi) menjadi sinyal yang biasa disebut dengan pesan (SE).[11]

Dalam komunikasi al-Qur'an, dimensi vertikal dijalankan dari atas ke bawah (dari Allah kepada nabi Muhammad). Dasar dari dimensi vertikal yaitu pendapat para ulama yang mendefinisikan al-Qur'an sebagai Kalam atau Firman Allah yang diturunkan kepada nabi Muhammad melalui malaikat Jibril yang membacanya merupakan suatu ibadah.[12] Dalam komunikasi vertikal, Allah berposisi sebagai sumber yang memberikan pesan kepada malaikat Jibril. Malaikat Jibril sebagai pengirim menyampaikan sinyal berupa redaksi al-Qur'an kepada nabi Muhammad selaku penerima sinyal melalui dua saluran yaitu: suara dan jelmaan manusia.[13] Pada titik ini dimensi vertikal mulai memasuki dimensi horizontal.

Dimensi horizontal dijalankan dari kiri ke kanan ataupun sebaliknya (menyamping atau mendatar), yaitu dari nabi

---

[11] John Fiske, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, terj. Hapsari Dwiningtyas, Ed. 3, Cet. 2 (Jakarta: Rajawali Press, 2012), 40-43.

[12] Lihat bab satu, 34.

[13] Ada dua cara penyampaian wahyu oleh malaikat kepada Rasul: datang kepadanya suara seperti lonceng dan suara yang kuat dan malaikat menjelma seorang laki-laki. Dalam hal ini, peneliti menyamakan cara tersebut dengan saluran, karena cara tersebut merupakan sebuah jembatan diterimanya sinyal dari pengirim. Lihat Al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 48

Muhammad kepada umat manusia. Dasar dari dimensi horizontal adalah definisi Rasul yang melekat pada nabi Muhammad yaitu orang pilihan yang mendapat wahyu dari Allah untuk disampaikan kepada umatnya. Selain itu, Rasul juga memiliki sifat *tablīg* yang artinya menyampaikan. Menurut Shahrur, sebagaimana dikutip Abd. Rohman, secara *ṣorfiyyah* kelebihan *tablīg* adalah informasi yang diberikan harus sampai dan dipahami oleh penerima.[14]

Jadi, ketika komunikasi vertikal beralih menjadi komunikasi horizontal nabi Muhammad yang tadinya menduduki posisi sebagai penerima I berubah menjadi pengirim II. Nabi Muhammad mengirimkan sinyal II melalui saluran II yaitu para sahabat. Agar sinyal dapat menembus ruang dan waktu dibutuhkan saluran yang juga dapat menembus ruang dan waktu. Saluran tersebut berupa kitab-kitab al-Qur'an yang dapat dibaca oleh manusia abad 21 sebagai penerima II. Sinyal tersebut diolah melalui nalar semiotis agar berubah menjadi pesan II, sehingga memunculkan efek sebagai tujuan.

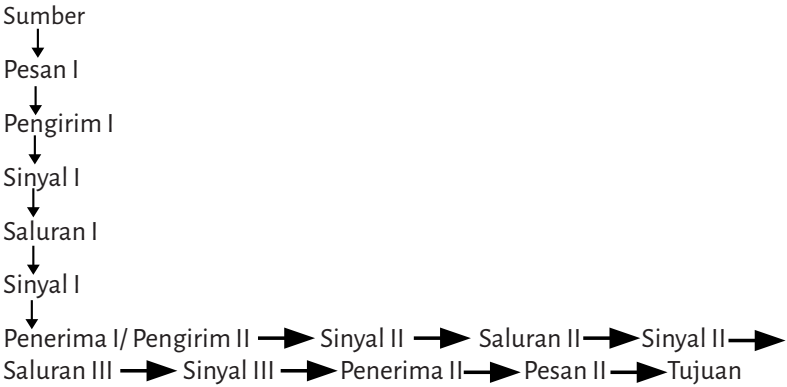
Untuk lebih jelasnya, transformasi model komunikasi Eco akan tampak sebagaimana skema di bawah ini::

Sumber → Pengirim → Sinyal → Saluran → Sinyal → Penerima → Pesan → Tujuan

Setelah memberikan tambahan beberapa komponen baru, maka terbentuklah model komunikasi baru yang diberi nama model komunikasi al-Qur'an, sebagaimana tampak pada skema di bawah ini.

---

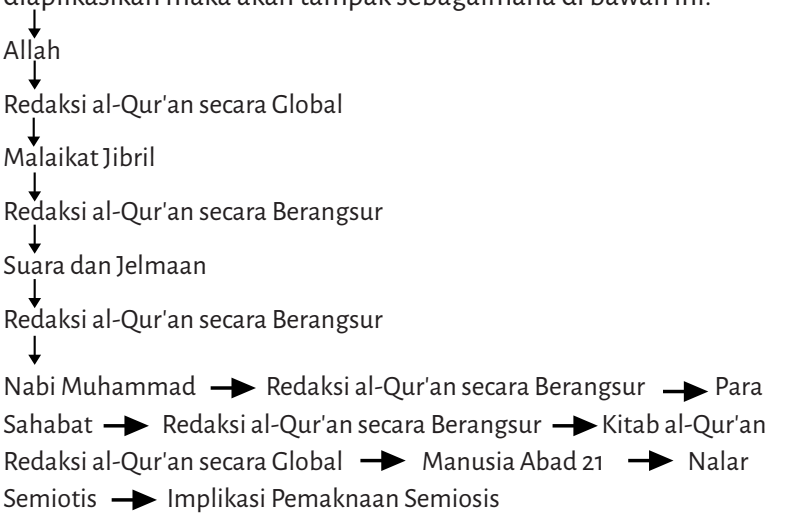
[14] Abd. Rohman, *Komunikasi dalam Al-Qur'an: Relasi Ilahiyah dan Insaniyah* (Malang: UIN-Malang Press, 2007), 22.



Gambar. 12

Model Komunikasi Al-Qur'an

Formula model komunikasi al-Qur'an di atas, apabila diaplikasikan maka akan tampak sebagaimana di bawah ini:



Gambar. 13

Aplikasi Model Komunikasi Al-Qur'an

Untuk mempermudah pemahaman, dapat dilihat tabel di bawah ini:

Formula Semiotika Komunikasi Al-Qur'an	
Komponen	**Kategori**
Sumber	Allah
Pesan I	Redaksi Al-Qur'an Secara Global
Pengirim I	Malaikat Jibril
Sinyal I	Redaksi Al-Qur'an secara Berangsur
Saluran I	Suara dan Jelmaan
Sinyal I	Redaksi Al-Qur'an secara Berangsur
Penerima I dan Pengirim II	Nabi Muhammad
Sinyal II	Redaksi Al-Qur'an secara Berangsur
Saluran II	Para Sahabat
Sinyal II	Redaksi Al-Qur'an secara Berangsur
Saluran III	Kitab Al-Qur'an
Sinyal III	Redaksi Al-Qur'an secara Global
Penerima II	Manusia Abad 21
Pesan II	Nalar Semiotis
Tujuan	Implikasi pemaknaan semiosis

Gambar. 14

Tabel Komunikasi Al-Qur'an

B. Komponen-Komponen Semiotika Komunikasi Al-Qur'an

1. Allah (Sumber)

Semua peristiwa komunikasi melibatkan sumber sebagai pemberi informasi (pesan). Sumber adalah pihak inisiator

dimulainya peristiwa komunikasi. Sumber bisa terdiri dari individu atau pun kelompok. Untuk menghasilkan sebuah pesan, sumber harus mengucapkan[15] sesuatu baik secara verbal maupun non verbal. Namun sebelumnya, sumber harus memilih dan menyeleksi tanda-tanda dari sekian banyak tanda agar menjadi ekspresi lengkap. Ekspresi lengkap adalah ekspresi yang sesuai dengan kode-kode linguistik. Ekspresi lengkap dibutuhkan agar sumber dapat memperkirakan pesan yang diucapkan dapat diterima dan dipahami oleh penerima. Tindakan sumber ini, dalam semiotika Eco, disebut proses produksi tanda.[16]

Proses produksi tanda Eco melibatkan sumber yang nyata, baik mesin atau pun manusia. Akan tetapi, dalam semiotika komunikasi al-Qur'an, sumber yang memproduksi pesan berupa Entitas Abstrak yang Keberadaannya hanya ada dalam ruang keyakinan. Dari sini muncul pertanyaan, apakah proses produksi tanda Eco dapat melibatkan Entitas Abstrak (Allah) sebagai sumber?.

Untuk menjawab tersebut, perlu kiranya kembali ke penjelasan pada bab II yang berkaitan dengan al-Qur'an adalah tanda. Dalam penjelasan tersebut telah disepakati bahwa al-Qur'an adalah makhluk yang diciptakan menggunakan unsur-unsur kebahasaan yang disesuaikan dengan tempat turunnya al-Qur'an. Penyesuaian ini merupakan cara Sumber agar pesan yang diproduksi dapat dipahami oleh penerima. Penyesuaian tersebut

---

[15] Tindakan mengucapkan yang dimaksudkan di sini, bukan keluarnya suatu kata melalui mulut. Tetapi, keluarnya sebuah pesan melalui anggota badan, baik itu mulut, tangan, kepala, ekspresi wajah, dan lain-lain.

[16] Cangara, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, 24, dan Eco, *Teori Semiotika*, 227-228.

berupa konvensi kebahasaan yang dipakai masyarakat Arab. Dalam sebuah penyesuaian, sumber harus menguasai kode-kode linguistik, yang menurut Eco, dapat mempengaruhi keberhasilan sumber.[17]

Selanjutnya, dijelaskan bahwa dalam memproduksi tanda sumber harus dapat memilih dan menyeleksi tanda-tanda dari sekian banyak tanda yang ada. Dalam komunikasi antar manusia, tanda-tanda yang dimaksud adalah bahasa yang telah disepakati oleh keduanya. Tetapi dalam sebuah komunikasi, kesepakatan alat komunikasi tidak harus ditentukan oleh kedua pihak yang berkomunikasi, melainkan dapat juga ditentukan oleh salah satu pihak, sedangkan pihak yang lain hanya menyesuaikan alat komunikasi.

Dalam permasalahan ini, pihak yang harus menyesuaikan adalah sumber, karena sumber berusaha masuk ke dalam lingkungan lain dengan memberikan pesan. Dalam teori produksi tandanya, Eco juga tidak menyinggung masalah alat-alat pemroduksi tanda, sebagaimana yang terjadi pada pembahasan fonologi dalam linguistik. Jadi, dapat dikatakan bahwa pernyataan Eco di atas tidak mengharuskan sumber berbentuk entitas nyata, melainkan entitas apa pun dalam kapasitasnya sebagai pemilih dan penyeleksi tanda.

2. Redaksi Al-Qur'an secara Global (Pesan I)

Pada dasarnya, pesan bersifat abstrak. Akan tetapi pesan harus dijadikan konkret agar dapat dikirim dengan menggunakan

---

[17] Eco, *Teori Semiotika*, 227-228.

lambang-lambang komunikasi baik verbal maupun non verbal.[18] Dalam mengirimkan pesan, sumber harus menyesuaikan lambang komunikasi yang dipakai penerima. Hal ini bertujuan agar penerima mampu memahami pesan yang dikirim, sehingga penerima terpengaruh oleh pesan tersebut. Menurut Rogers, sebagaimana dikutip Cangara, tujuan dari komunikasi adalah untuk mengubah tingkah laku penerima.[19]

Penyesuaian lambang komunikasi juga terjadi dalam komunikasi al-Qur'an. Allah sebagai Sumber memberikan pesan kepada malaikat Jibril berupa pesan konkret, yaitu lambang komunikasi verbal yang dipinjam dari orang-orang Arab. Bahasa Arab dipilih tidak lain karena al-Qur'an turun di daerah Arab. Pesan konkret ini pula yang membedakan antara al-Qur'an dengan hadis qudsi. Al-Qur'an adalah Kalam Allah secara lafal yang diwahyukan kepada nabi Muhammad, sedangkan hadis qudsi adalah Kalam Allah yang lafalnya dari nabi Muhammad.[20]

Dalam komunikasi al-Qur'an, redaksi al-Qur'an diberikan oleh Allah kepada malaikat Jibril secara global, sebagaimana terjadi pada kitab-kitab sebelumnya. Menurut umumnya para ulama', peristiwa ini terjadi pada malam *lailatul qadar*[21] sebagai pemberitahuan atas kemuliaan umat Rasulullah Muhammad kepada alam tingkat tinggi (*Baitul 'Izzah*). Selanjutnya, al-Qur'an

---

[18] Dani Vardiansyah, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, Cet. 1 (Bogor: Ghalia Indonesia, 2004), 23.

[19] Cangara, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, 20.

[20] Al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 25-26.

[21] Hal ini terdapat dalam QS. al-Qadr: 1 yang berbunyi: إنا أنزلناه في ليلة القدر dan QS. ad-Dukhān: 31 yang berbunyi: إنا أنزلناه في ليلة مباركة. Maksud dari malam yang diberkahi adalah malam *lailatul qadar*.

diturunkan kepada Rasulullah Muhammad secara berangsur-angsur selama kurang lebih dua puluh tiga tahun.[22]

3. Malaikat Jibril (Pengirim I)

Dalam beberapa model komunikasi, ada yang menyamakan pengirim dengan sumber, seperti model komunikasi David K. Berlo, namun ada pula yang memisahkan keduanya, seperti model komunikasi Shannon dan Weaver yang telah diadopsi Eco. Dalam model komunikasi pintu air, Eco memposisikan sensor sebagai pengirim. Dalam peristiwa tersebut, sensor tidak hanya berfungsi sebagai pengirim pesan, namun juga sebagai pengubah pesan menjadi sinyal yang siap disalurkan melalui kabel.

Pengirim memiliki tanggung jawab dalam menjaga keaslian pesan, karena hanya pengirim yang dapat berinteraksi langsung dengan sumber. Dalam peristiwa pintu air, keaslian pesan dapat terjaga karena pengirim pesan berupa mesin. Berbeda dengan manusia, mesin tidak memiliki sifat-sifat tertentu seperti oportunis, manipulasi dan distorsi, sehingga dapat mengubah pesan sesuai dengan kepentingan pribadi.

Dalam komunikasi al-Qur'an, malaikat Jibril dapat diibaratkan sebagai mesin dalam hal menjaga keaslian pesan. Jibril sebagai malaikat, walaupun memiliki sebagian sifat seperti halnya manusia, namun sifat tersebut dijamin pertanggungjawabannya oleh Allah. Artinya, penyelewengan pesan tidak akan mungkin dilakukannya. Hal ini ditegaskan oleh Allah dalam QS. at-Taḥrīm: 6[23] yang intinya adalah malaikat tidak mendurhakai Allah

[22] Al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 144-145.

[23] ..... ملائكة غلاظ شدادلا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون مايؤمرون .

terhadap apa yang diperintahkanNya dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkanNya.

Selain malaikat dapat diibaratkan dengan mesin dalam hal menjaga keaslian pesan, malaikat pun sebagai pengirim juga dapat dipersamakan dalam hal interaksi langsung dengan Allah sebagai sumber. Menurut al-Qaṭṭān, malaikat berinteraksi dengan Allah tanpa menggunakan perantara dan dengan komunikasi yang dipahami oleh malaikat.

Untuk memperkuat pendapat tersebut, perlu kiranya memperhatikan tiga pendapat yang mengatakan bahwa Jibril berinteraksi langsung dengan Allah. *Pertama*, Jibril menerima al-Qur'an secara pendengaran dari Allah. *Kedua*, Jibril menghafal al-Qur'an dari lauhul mahfuz. *Ketiga*, maknanya disampaikan kepada Jibril, sedangkan lafalnya dari Jibril atau nabi Muhammad.[24] Terlepas dari benar tidaknya bentuk komunikasi yang dipakai malaikat Jibril dengan Allah, ketiga pendapat tersebut menjelaskan bahwa Jibril berinteraksi secara langsung dengan Allah.

4. Redaksi Al-Qur'an secara Berangsur (Sinyal I dan II)

Dalam komunikasi pintu air, pesan yang diterima oleh pengirim diproses terlebih dahulu sebelum dikirim melalui saluran. Proses yang terjadi pada komunikasi pintu air berupa perubahan situasi bendungan menjadi aliran listrik. Selain pada komunikasi pintu air, pemprosesan pesan juga terjadi pada komunikasi al-Qur'an, yaitu dari al-Qur'an secara global menjadi

[24] Al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 39-42.

berangsur-angsur berupa surat atau pun ayat-ayat. Akan tetapi kedua model tersebut memiliki perbedaan. Dalam komunikasi pintu air, sumber tidak ikut campur dalam pemprosesan pesan yang dilakukan pengirim karena sumber berupa benda mati, sedangkan dalam komunikasi al-Qur'an, pemprosesan pesan yang dilakukan pengirim atas perintah Sumber.

Untuk mempermudah pemahaman, penulis menganalogikan peristiwa tersebut dengan komunikasi bisnis perdagangan. Seorang produsen telah memproduksi barang dengan jumlah yang banyak. Sebelum memproduksi barang, produsen mempunyai ancangan barang yang nantinya disukai konsumen. Kemudian semua barang tersebut diserahkan kepada pengirim. Ketika barang sudah berada ditangan pengirim, produsen yang mendapat pesanan dari para pelanggan langsung menelpon pengirim untuk mengirimkan barang. Para pelanggan ini adalah pemilik toko yang meminta barang secara bertahap sesuai kebutuhan konsumen.

Allah sebagai Sumber, memiliki kecermatan dalam membaca kebutuhan-kebutuhan nabi Muhammad. Allah mempersiapkan pesan sesuai dengan peristiwa aktual yang tidak bisa ditangani Nabi. Hal ini dibuktikan pada kesesuaian ayat-ayat yang diturunkan dengan peristiwa dan kejadian yang dialami nabi Muhammad.[25] Selain itu, turunnya ayat juga terjadi ketika Rasul ditanya tentang sesuatu hal yang tidak bisa dijawabnya.[26] Oleh karena itu, tidak heran jika al-Qur'an mampu menarik simpati masyarakat Arab kala itu.

---

[25] *Ibid*., 154.

[26] *Ibid*., 109.

Menurut H.A. Athaillah, ada empat kelebihan redaksi al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur. *Pertama*, dapat memperkuat hati Rasulullah Muhammad dalam menghadapi tantangan masyarakat Quraisy. *Kedua*, dapat memberikan kemudahan bagi para sahabat dalam menyimak, menghafal, memahami, dan mempelajari al-Qur'an. *Ketiga*, dapat menyesuaikan situasi dan kondisi. *Keempat*, dapat memudahkan penghayatan secara lebih mendalam bagi para sahabat.[27]

5. Suara dan Jelmaan (Saluran I)

Saluran adalah alat atau sarana yang digunakan untuk menyampaikan pesan dari sumber kepada penerima. Beberapa pakar psikologi memandang bahwa panca indera adalah saluran yang tepat untuk berkomunikasi antar manusia.[28] Hal senada juga dijelaskan oleh Vardiansyah dengan menyatakan bahwa dalam komunikasi tatap muka, saluran yang digunakan adalah gelombang cahaya dan gelombang suara.[29] Gelombang cahaya berhubungan dengan penglihatan mata, sedangkan gelombang udara berhubungan dengan mulut.

Dalam komunikasi al-Qur'an, malaikat menggunakan suara sebagai saluran dalam mengirim sinyal kepada nabi Muhammad. Menurut al-Qaṭṭān, suara malaikat dalam mengirim pesan seperti dencingan lonceng dan suara yang kuat.[30] Cara ini memberatkan nabi dalam menerima sinyal, karena nabi Muhammad sebagai

---

[27] H.A. Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an: Verifikasi tentang Otensitas al-Qur'an*, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 153-168.

[28] Cangara, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, 123.

[29] Vardiansyah, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, 24.

[30] Al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 48.

manusia memiliki keterbatasan dalam menangkap amplitudo yang dikirim malaikat Jibril.

Selain menggunakan suara, saluran yang digunakan malaikat Jibril dalam mengirim sinyal kepada nabi Muhammad berupa jelmaan manusia. Ketika malaikat Jibril menjelma menjadi manusia berarti malaikat Jibril memiliki fisik manusia yang sebagiannya terdiri dari panca indera. Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa panca indera merupakan alat yang tepat dalam komunikasi antar manusia. Oleh karena itu, dengan saluran panca indera Nabi merasa lebih mudah dalam menerima sinyal. Al-Qa*ṭṭ*ān menambahkan keterangan bahwa malaikat Jibril menjelma sebagai seorang manusia dalam fisik laki-laki.[31]

Terkait dengan saluran (media), Cangara membaginya menjadi empat macam, yaitu: media antar pribadi, media kelompok, media publik, dan media massa. Media antarpribadi akan lebih tepat jika sumber mengirimkan pesan melalui utusan.[32] Meskipun pada prosesnya, utusan memiliki saluran sendiri dalam menyampaikan sinyal. Hal ini sebagaimana terjadi dalam dimensi vertikal komunikasi al-Qur'an, yakni Allah mengutus malaikat Jibril untuk mengirimkan pesan kepada nabi Muhammad. Dengan kata lain, komunikasi yang terjadi antara Allah dengan nabi Muhammad merupakan komunikasi antar pribadi.

6. Nabi Muhammad (Penerima I dan Pengirim II)

Penerima adalah pihak yang menjadi sasaran pesan yang dikirim oleh sumber. Penerima bisa terdiri dari satu orang atau

---

[31] *Ibid*., 48.

[32] Cangara, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, 123.

kelompok.[33] Dalam komunikasi al-Qur'an terdapat dua penerima yang terbagi ke dalam dua dimensi berbeda. Dimensi vertikal memiliki sasaran pesan kepada nabi Muhammad, sedangkan dimensi horizontal memiliki sasaran pesan kepada semua manusia, baik dari manusia pada masa nabi Muhammad sampai manusia sekarang.

Dalam Komunikasi al-Qur'an, nabi Muhammad merupakan tempat bertemunya dimensi vertikal dan dimensi horizontal. Pada saat Nabi menerima sinyal dari malaikat Jibril, maka dimensi vertikal menemui titik akhir. Selanjutnya, sinyal mulai memasuki dimensi horizontal dan nabi Muhammad ikut berganti posisi dari penerima I menjadi pengirim II. Dengan kata lain, nabi Muhammad memiliki dua peran dalam komunikasi al-Qur'an, yaitu sebagai penerima sinyal dimensi vertikal dan sebagai pengirim sinyal dimensi horizontal.

Pergantian dimensi komunikasi dan perubahan peran nabi Muhammad tidak dibarengi dengan pergantian dan perubahan sinyal. Meskipun nabi Muhammad merupakan bagian dari manusia yang memiliki kepentingan pribadi dalam mendistorsi dan memanipulasi sinyal, namun Allah sebagai Sumber tetap menjaganya dari sifat tersebut. Hal ini terdapat dalam FirmanNya QS. al-Hijr: 9 yang artinya "sesungguhnya Kamilah yang telah menurunkan *az-Zikr* dan sesungguhnya Kamilah yang benar-benar menjaganya".[34]

Redaksi ayat tersebut menggunakan kata "Kami" sebagai pihak yang menjaga sinyal. Tampaknya Nabi menangkap kehendak

---

[33] *Ibid*., 26.

[34] Lihat Pendahuluan, 2.

Sumber melalui redaksi tersebut dengan mengaplikasikannya dalam kehidupan. Nabi juga berusaha menjaga keotentikan al-Qur'an dengan cara mengirimkan sinyal kepada para sahabat beberapa saat setelah menerimanya. Selain itu, Nabi juga menyuruh para sahabat yang pandai menulis untuk menulis ayat-ayat yang turun secara kontinyu. Ayat-ayat tersebut ditulis dalam pelepah kurma, batu, kulit-kulit atau tulang-tulang binatang.[35]

Dalam kapasitasnya sebagai pengirim, nabi Muhammad mengajarkan kepada umatnya untuk bertindak secara transparan. Perintah Nabi kepada para sahabat untuk menulis sinyal yang dikirim merupakan bentuk tanggung jawab pengirim kepada Sumber, karena ketika terjadi ketidaksinkronan sinyal yang diterima penerima, pengirim bisa langsung mengecek tulisan yang pernah ditulis sebagai bukti.

7. Para Sahabat (Saluran II)

Dalam komunikasi pintu air, saluran merupakan unsur penting yang berperan sebagai penyalur sinyal. Meskipun saluran (kabel) tidak bertemu langsung dengan sumber (bendungan), namun saluran bertemu langsung dengan penerima (alat yang ada di pos penjagaan). Artinya, keotentikan pesan yang diberikan sumber diuji dalam saluran. Ketika saluran aman dari gangguan maka pesan otentik dapat sampai ke penerima. Sebaliknya, ketika saluran mendapat gangguan, baik dari internal saluran ataupun eksternal saluran, maka pesan otentik tidak dapat sampai ke penerima.

---

[35] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. 19 (Bandung: Mizan, 1994), 24 dan Ali Romdhoni, *Al-Qur'an dan Literasi: Sejarah Rancang-Bangun Ilmu-ilmu Keislaman*, Cet. 1 (Depok: Literatur Nusantara, 2013), 34.

Peristiwa tersebut juga dapat terjadi pada dimensi horizontal komunikasi al-Qur'an, karena para sahabat yang menjadi saluran hanyalah manusia biasa pada umumnya. Untuk menghindari terkena gangguan, para sahabat menghafalkan sinyal (al-Qur'an) dan menuliskannya pada pelepah kurma, lempengan batu, daun lontar, kulit atau daun kayu, pelana, dan potongan tulang binatang.[36] Tindakan yang dilakukan para sahabat merupakan cara untuk menjaga keotentikan sinyal. Cara tersebut tergolong sulit dilakukan pada masanya, karena pada masa itu alat-alat tulis tidak cukup tersedia.

Diantara para sahabat yang hafal sinyal dari kalangan muhajirin adalah khalifah empat, Thalhah, Sa'ad, Ibn Mas'ūd, Hużaifah, 'Aisyah, Hafṣah, dan Ummī Salāmah. Adapun diantara para sahabat yang hafal sinyal dari kalangan anshar adalah 'Ubādah ibn Ṣāmit, Mu'aż, Majma' ibn Jāriyah, Fudlālah ibn 'Ubaid, dan Maslamah ibn Makhlad.[37] Dari segi tulis-menulis, orang pertama yang menuliskan sinyal untuk Rasulullah Muhammad di Makkah adalah Abdullah bin Abi Sarh. Abi Sarh adalah seorang Quraisy yang sempat murtad, namun dapat kembali lagi pada saat *fatḥu al-Makkah*. Diantara para sahabat yang menuliskan sinyal secara keseluruhan di Makkah adalah khalifah empat, Zubair bin 'Awwam, Khalid bin Sa'id bin 'Ash bin Umayyah, dan Syarahbil bin Hasanah. Adapun diantara para sahabat yang menuliskan sinyal di Madinah adalah Ubai bin Ka'ab dan Zaid bin Tsabit.[38]

---

[36] Al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 186.

[37] H.A. Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an*, 191.

[38] Abd. Al-Shabur Syahin, *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan: Sebuah Analisis Sejarah*, Terj. Khoirul Amru Harahap dan Akhmad Faozan, (Jakarta: Erlangga, 2006), 119-120.

Proses menjaga keotentikan sinyal tidak berhenti di situ. Pada masa khalifah Abu Bakar, Umar memberikan usul kepada Abu Bakar untuk mengumpulkan dan membukukan al-Qur'an. Usul tersebut muncul setelah terjadi perang Yamamah yang membuat tujuh puluh *qari*' (penghafal al-Qur'an) meninggal. Walaupun pada awalnya Abu Bakar ragu untuk mengkodifikasikan al-Qur'an karena pada masa Rasul tidak ada, namun Umar berhasil meyakinkannya.

Setelah Abu Bakar dan Umar mencapai kata sepakat, keduanya membentuk tim yang diketuai Zaid. Sebagaimana Abu Bakar, Zaid pun pada awalnya tidak setuju dan menolak usulan tersebut, karena tidak ada pada masa Rasulullah. Tetapi setelah diyakinkan Abu Bakar dan Umar, Zaid pun menerima usulan tersebut. Selanjutnya Abu Bakar menyuruh kaum muslimin menyerahkan naskah dengan syarat harus sesuai dengan hafalannya sahabat lain dan tulisan tersebut harus ditulis dihadapan Nabi dan atas perintahnya. Syarat kedua akan diterima ketika seseorang memiliki dua saksi mata.[39]

8. Kitab Al-Qur'an (Saluran III)

Saluran III dalam komunikasi al-Qur'an berguna untuk menyempurnakan kekurangan yang terjadi pada komunikasi pintu air, yaitu komunikasi yang terbatas pada waktu yang berdekatan. Saluran III adalah saluran yang dapat menembus batas ruang dan waktu, sehingga komunikasi dapat dilakukan di mana saja dan kapan saja. Saluran III merupakan bentuk tranformasi dari saluran II. Saluran II yang menyadari dirinya hanya dapat menampung

[39] Al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 188-189 dan Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 24-25.

sinyal pada waktu tertentu membuat saluran baru yang dapat meneruskan perjuangannya dalam menyalurkan sinyal.

Saluran II (para sahabat) bekerja keras dalam mempertahankan eksistensi dan keotentikan sinyal, sebagaimana dijelaskan pada komponen komunikasi sebelumnya. Dengan kekuatan nalar yang dimilikinya, Umar berani mengusulkan sesuatu yang belum pernah ada pada masa Nabi, tentunya dengan segala resiko yang akan dihadapi. Hasilnya, pada masa Abu Bakar al-Qur'an dapat dikodifikasikan dalam bentuk *muṣḥaf*.

Akan tetapi, pada masa setelahnya, tersebar al-Qur'an dengan huruf-huruf yang berbeda, karena perbedaan huruf yang dengannya al-Qur'an diturunkan. Usman yang mengetahui perbedaan itu mengirimkan utusan kepada *Ḥ*afṣah untuk meminjam *muṣḥaf* Abu Bakar yang ada padanya. Selanjutnya Usman membentuk tim untuk menyatukan perbedaan ke dalam bahasa Quraisy, dengan alasan al-Qur'an turun dalam logat Quraisy. Setelah *muṣḥaf* baru itu jadi, Usman mengirim ke daerah-daerah untuk menyatukan umat Islam dengan al-Qur'an yang baru, sehingga perselisihan yang terjadi sebelumnya padam.[40]

Dari penjelasan di atas, diketahui bahwa sempat terjadi pemudaran sinyal otentik yang dialami saluran II pada masa tertentu. Akan tetapi pemudaran tersebut dapat ditangani dengan baik, sehingga sinyal kembali menjadi otentik. Dengan demikian, saluran III mendapat bantuan dari saluran II dalam hal menjaga sinyal. Saluran III bertindak pasif menerima sinyal yang telah dibakukan oleh saluran II. Saluran III bertugas untuk melanjutkan perjuangan saluran II dalam menyalurkan sinyal ke segala penjuru.

[40] Al-Qa*ṭṭ*ān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 192-194.

Pada komponen ini, terjadi transformasi tradisi media informasi, baik di wilayah Arab maupun di luar Arab. Media yang semula berasal dari tradisi mendengar dari ucapan, lalu berubah menjadi membaca dari tulisan. Hal ini sangat menguntungkan bagi banyak pihak, karena media tulis sangat berguna bagi kelangsungan usia pesan serta dapat mendekatkan jarak. Maksud dari mendekatkan jarak yaitu seseorang tidak perlu datang ke sebuah tempat untuk menghafal dan mempelajari sinyal, karena dengan bahasa tulis sinyal dapat dikirim dan berada di dekatnya. Meminjam bahasa Komarudin Hidayat, bahasa (media) tulis dapat mempersempit jarak ruang dan waktu.[41]

Persempitan jarak ruang dan waktu semakin terasa ketika ditemukan mesin cetak dalam huruf Arab. Sejarah mencatat bahwa al-Qur'an pertama kali dicetak dan diterbitkan di Venice sekitar tahun 1530 M, dilanjutkan di Basel tahun 1543 M, namun atas perintah para penguasa gereja, al-Qur'an dimusnahkan. Pada tahun 1694 al-Qur'an dicetak kembali oleh Hinckelmann di Hamburg dan diteruskan di daerah-daerah lain.[42] Sekarang, hampir di setiap daerah memiliki percetakan yang mencetak al-Qur'an dengan berbagai variasi sekundernya, seperti pemberian warna merah pada kata Allah. Menjamurnya percetakan yang mencetak al-Qur'an di berbagai daerah menjadikan al-Qur'an semakin dekat dengan masyarakatnya bahkan mungkin tidak lagi di klaim sebagai milik orang Arab, karena turun di Arab, sehingga masyarakat di belahan dunia berhak mengkaji al-Qur'an dari sudut pandang epistem yang mewakili daerahnya.

[41] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1996), 37.

[42] Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an*, 370-371.

9. Redaksi Al-Qur'an secara Global (Sinyal III)

Dalam komunikasi al-Qur'an, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, saluran III merupakan bentuk transformasi dari saluran II. Saluran III merupakan tempat di mana sinyal II terkodifikasi dalam sebuah tempat yaitu kitab. Bentuk transformasi dari saluran II ke saluran III mampu menyalurkan sinyal tanpa batas ruang dan waktu. Sinyal tersebut juga berubah bersama perubahan saluran menjadi sinyal III. Dengan kata lain, sinyal III baru terjadi ketika saluran III sudah terbentuk.

Sinyal III yang dimaksud adalah redaksi al-Qur'an secara global. Redaksi al-Qur'an ini tidak memiliki perbedaan dengan redaksi al-Qur'an yang diberikan Allah kepada malaikat Jibril. Menurut Muhammad Husain al-Thabathaba'iy, al-Qur'an memiliki sejarah yang jelas dan transparan, sejak diturunkan sampai sekarang. Selain karena dibaca oleh kaum muslim dari dulu hingga sekarang, tantangan berupa pembuatan surat yang semisal dengannya yang diberikan al-Qur'an kepada manusia juga belum terbantahkan sampai sekarang. Ini menjadi bukti bahwa keotentikan al-Qur'an masih terjaga.[43]

Redaksi al-Qur'an yang masih terjaga keotentikannya sebagai sinyal III menemui proses akhir perjalanan sebagai sinyal, karena redaksi al-Qur'an akan langsung diterima oleh manusia pada masanya. Dalam konteks ini adalah manusia abad 21. Sebagaimana dilihat bahwa proses tersebut membutuhkan waktu lama. Meskipun demikian, kelebihan dari al-Qur'an adalah keotentikan redaksinya tanpa adanya distorsi dan manipulasi dari pihak lain.

---

[43] Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 21.

Sinyal III mengendap di dalam saluran III. Dikatakan "mengendap" karena saluran III yang membawa sinyal III merupakan benda mati yang tidak dapat memberikan manfaat kepada siapapun kecuali disentuh oleh masyarakat. Oleh karena itu, perlu adanya sentuhan-sentuhan dari masyarakat, baik berupa pembacaan ataupun pengkajian, untuk menghidupkan sinyal III.

Pada awalnya, sebuah sinyal sebelum menjadi sinyal III bertindak sebagai subjek, karena sinyal bergerak mencari manusia sebagai objek dengan tujuan mempengaruhi perilakunya. Akan tetapi, setelah menjadi sinyal III, sinyal berubah relasi menjadi objek yang harus digali oleh subjek manusia. Hal ini dijelaskan pula oleh hidayat dalam salah satu bukunya bahwa pergeseran relasi antara pembaca dan kitab suci terjadi manakala kitab suci sebagai wahyu menjelma ke dalam sebuah teks.[44] Manusia yang dahulu menjadi sasaran wahyu, kini beralih menjadi subjek yang bergerak untuk mendapatkan wahyu (objek). Proses pencarian inilah yang nantinya mungkin memiliki perbedaan dalam hal metode untuk mendapatkan wahyu.

10. Manusia Abad 21 (Penerima II)

Penerima dalam komunikasi al-Qur'an berbeda dengan penerima dalam komunikasi pintu air. Dalam komunikasi pintu air, penerima merupakan sebuah mesin yang memiliki sifat pasif. Berbeda dengan komunikasi al-Qur'an yang memiliki komponen penerima aktif yaitu manusia. Hal ini dikarenakan manusia memiliki akal dan perasaan yang berkorelasi dengan pihak

[44] Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, 113.

eksternal di luar dirinya, seperti: lingkungan, pengetahuan, sosial, ekonomi, politik dan lain-lain.

Penerimaan sinyal III oleh penerima II memerlukan penyesuaian dengan masanya, karena persoalan pada satu masa bisa jadi tidak sama dan tidak relevan dengan masa yang lain, sehingga diperlukan pembaharuan penerimaan pada setiap generasi. Menurut Shahrur, kitab-kitab tafsir dan *mażhab-mażhab* fiqih merupakan refleksi atas problematika sosial, ekonomi, dan politik pada zamannya. Selain itu, kitab-kitab tafsir juga merupakan refleksi dari epistem pada masa kitab-kitab itu disusun.[45] Misalnya, pada abad pertengahan posisi sinyal III berada di tengah-tengah kekuasaan politik sebagai alat pembenaran politik dan sumber rujukan hukum, namun pada masa sekarang posisi sinyal III lebih cenderung sebagai alat pembenaran ritual dan objek kajian.[46] Akan tetapi, menurut penulis, untuk memperbaharui penerimaan sinyal III generasi tertentu harus melalui kajian pustaka, dengan cara menelaah secara mendalam kajian-kajian (tafsir-tafsir) sebelumnya.

Pendapat Shahrur di atas menunjukkan bahwa pesan yang dimunculkan oleh penerima manusia bukan merupakan sebuah kemutlakan, karena bisa saja pesan yang muncul pada masa tertentu berbeda dengan pesan yang muncul pada masa yang lain. Apabila dikorelasikan dengan kitab suci (al-Qur'an), maka segala pesan yang muncul akibat sentuhan manusia dengan pihak eksternalnya tidak dianggap sakral. Pesan yang pantas dianggap sakral hanyalah pesan murni dari Sumber yang bersemayam di dalam redaksi al-Qur'an.

---

[45] Lihat Bab IV, 90.

[46] Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, 116.

Disini, penulis sebagai manusia yang hidup di abad 21 dapat dianggap sebagai wakil dari generasinya. Penulis menyerap fenomena-fenomena kehidupan abad 21 sebagai modal penyesuaian penerimaan sinyal III dengan menggunakan epistem dan metode khas abad 21. Fenomena yang sedang marak terjadi sekarang adalah banyaknya kasus terorisme, seperti yang dilakukan ISIS, penyanderaan, seperti yang dilakukan kelompok Abu Sayyaf, dan peperangan-peperangan yang mengatas-namakan agama.

Untuk melibatkan diri dalam fenomena tersebut, penulis menggunakan epistem pada masa sekarang yaitu semiotika. Oleh karena banyaknya teori semiotika, maka semiotika Umberto Eco dipilih karena memiliki sifat eklektif komprehensif, sehingga dapat mewakili semiotika-semiotika yang lain. Dengan penyerapan fenomena dan pemakaian teori kontemporer yang mewakili masanya, diharapkan dapat membantu dan memberikan solusi atas masalah-masalah yang sedang terjadi.

11. Nalar Semiotis (Pesan II)

Dalam komunikasi pintu air, sinyal yang diterima mesin diproses secara pasif untuk diubah menjadi pesan berupa nyala lampu yang berwarna. Nyala lampu tersebut dijadikan aparatus tujuan (manusia penjaga pos) sebagai pesan yang dapat mempengaruhi dirinya untuk mengambil tindakan. Pesan tersebut terbentuk sesuai dengan apa yang telah ditetapkan oleh si insinyur. Penetapan inilah yang dimaksud pemprosesan sinyal oleh mesin secara pasif. Dengan kata lain, pada saat mesin mengubah sinyal menjadi pesan tidak ada intervensi pihak

eksternal mesin, walaupun sebelum peristiwa tersebut si insinyur ikut campur dalam pemprosesan mesin.

Berbeda dari komunikasi pintu air, pesan II dalam komunikasi al-Qur'an terjadi karena adanya proses transformasi sinyal III menjadi pesan II yang dilakukan penerima dengan bantuan intervensi pihak ekternal. Intervensi yang dimaksud adalah epistem yang mewakili zamannya berupa semiotika Umberto Eco, sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Melalui intervensi eksternal tersebut dihasilkan pesan yang juga berhubungan dengan semiotika, yaitu nalar semiotis.

Nalar semiotis yang dimaksud di sini adalah pengambilan pesan yang terdapat pada sebuah objek dengan menggunakan nalar-logis melalui tanda-tanda yang terkandung di dalamnya. Perlu ditekankan kembali bahwa nalar-logis yang dipakai dalam mengintervensi pengambilan pesan II hanya sebagian. Adapun sebagiannya yang lain berasal dari konvensi linguistik sebagai landasan dan pendapat-pendapat para ahli sebagai bentuk keinter-subjektivitasan manusia pengambil pesan II, dalam konteks ini yaitu penulis.

Menurut penulis, penggunaan diksi pesan II dalam komunikasi al-Qur'an kurang tepat, karena penerima yang menerima sinyal III adalah manusia. Artinya, dalam memproses sinyal III menjadi pesan II manusia membutuhkan akal atau nalar disamping epistem zamannya. Oleh karena adanya kedua intervensi tersebut, menurut penulis, diksi yang tepat digunakan untuk menggantikan pesan II adalah interpretasi. Jadi, dalam komunikasi al-Qur'an hanya ada satu pesan yang berada diantara Allah dan malaikat Jibril. Pendapat ini didasarkan atas pernyataan

Peirce yang mengatakan bahwa sesuatu yang diproduksi melalui pikiran atau akal manusia disebut dengan interpretasi.[47]

12. Implikasi Pemaknaan Semiosis (Tujuan)

Semua peristiwa komunikasi memiliki tujuan yaitu mepengaruhi penerima. Pengaruh adalah perbedaan pola pikir, rasa, dan tingkah laku yang ada dalam diri penerima antara sebelum dan setelah menerima pesan. Tujuan merupakan komponen penting dalam komunikasi, karena dengan melihat tujuan, Sumber atau pengirim dapat mengetahui seberapa besar keberhasilan dalam menyampaikan pesan. Komunikasi dikatakan berhasil ketika perubahan pada penerima sama dengan tujuan yang diinginkan Sumber.[48]

Implikasi dari pernyataan di atas adalah bahwa pengaruh juga terjadi dalam komunikasi al-Qur'an. Pengaruh komunikasi al-Qur'an sejalan dengan situasi zaman sinyal diterima, karena pengaruh terjadi akibat adanya interpretasi yang dilakukan penerima oleh epistem yang merefleksikan zamannya. Menurut Vardiansyah, pengaruh dalam diri penerima memiliki tiga tataran, yaitu: kognitif (seseorang menjadi tahu tentang sesuatu), afektif (sikap seseorang terbentuk), dan konotatif (tingkah laku yang membuat seorang melakukan sesuatu).[49] Meskipun demikian, dalam sebuah komunikasi, ketiga tataran tersebut bisa saja tidak muncul secara bersamaan melainkan hanya sebagian, tergantung pada psikologis penerima.

---

[47] Eco, *Teori Semiotika*, 99.

[48] Cangara, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, 165.

[49] Vardiansyah, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, 27.

Dalam komunikasi pintu air, manusia bertindak sebagai tujuan, sehingga dapat melepaskan respon atas pesan yang diterimanya. Respon yang dilakukan merujuk kepada keadaan air di dalam waduk. Warna lampu yang terdapat di dalam pos penjagaan menjadi sebuah penanda dari keadaan air di dalam waduk sebagai petandanya. Dengan kata lain, jika waduk merupakan sumber komunikasi pintu air, maka respon yang dihasilkan kembali kepada sumber komunikasi.

Respon yang terjadi pada komunikasi pintu air berbeda dengan respon yang terjadi pada komunikasi al-Qur'an. Hal ini disebabkan karena adanya perubahan relasi komunikasi dari objek menjadi subjek dan dari subjek menjadi objek, sehingga pesan yang berasal dari Sumber seakan terputus dan menjadi milik pembaca. Adapun pembaca yang berada di tengah-tengah lingkungan hidup menyerap fenomena-fenomena lingkungan sekitar. Jadi, respon yang didapatkan akan kembali pada lingkungan sekitar. Dengan kata lain, pesan yang terdapat di dalam teks menjadi penanda dari fenomena sekitar pembaca sebagai petanda.[]

Bab V

MAKNA SEMIOSIS KISAH NABI NUH A.S. DALAM AL-QUR'AN

Pencarian makna semiosis kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an sama dengan pencarian makna semiosis pada kisah-kisah nabi Nuh di luar al-Qur'an. Hal ini dikarenakan kisah nabi Nuh di dalam al-Qur'an memiliki bangunan cerita sebagaimana cerita pada umumnya. Di dalam kisah nabi Nuh terdapat tema, tokoh-tokoh, alur, latar yang semuanya terangkum dalam unsur-unsur intrinsik. Bangunan tersebut merupakan langkah awal yang harus ditempuh untuk mendapatkan makna semiosis kisah. Dalam disiplin semiotika, langkah awal ini disebut dengan semiotika tingkat pertama (makna denotatif). Mekanisme kerja makna denotatif berdasarkan pada konvensi bahasa.

Setelah mendapatkan makna denotatif kisah nabi Nuh, langkah selanjutnya yang harus ditempuh untuk mendapatkan makna semiosis adalah pemaparan kembali kisah nabi Nuh berpijak pada makna tampak (*manifest*) menuju makna

tersembunyi (*latent*). Dalam disiplin semiotika, langkah ini disebut dengan semiotika tingkat kedua (makna konotatif). Mekanisme kerja makna konotatif berlandaskan pada semiotika tingkat pertama. Selain itu, pendapat-pendapat tokoh terdahulu juga menjadi landasan pencarian konotasi guna menghindari kesubjektivitasan penulis.

Dengan diterapkannya dua langkah tersebut, kemungkinan mendapat makna semiosis kisah nabi Nuh akan terwujud. Perlu diingat kembali bahwa pembahasan kisah nabi Nuh dalam tulisan ini hanyalah satu segmen dari empat segmen yang ada, sebagaimana dijelaskan pada pendahuluan. Segmen yang dipilih adalah segmen bencana air bah, karena segmen ini merupakan peristiwa klimaks yang mempertemukan dua pihak berlawanan. Meskipun demikian, bukan berarti segmen-segmen lain tidak dibahas. Maksudnya, segmen-segmen lain tetap dibahas sebagai bahan sekunder dan penyempurna dari bencana air bah.

A. Makna Denotatif Kisah Nabi Nuh dalam Al-Qur'an pada Segmen Air Bah

1. Sub-Segmen I: Nabi Nuh Menyuruh Para Pengikutnya Masuk ke dalam Bahtera

فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا فإذا جاء أمرنا وفار التنور فاسلك فيها من كلّ زوجين اثنين وأهلك إلّا من سبق عليه القول منهم ولا تخاطبني في الّذين ظلموا إنّهم مغرقون (المؤمنون: 27)

"Kemudian Kami wahyukan kepadanya, "buatlah bahtera di bawah pengawasan Kami dan menurut petunjuk Kami, bila perintah Kami datang dan air keluar dari tungku dapur, masukkan dalam bahtera sepasang dari setiap jenis binatang, juga keluargamu, kecuali dari

keluargamu yang telah diputuskan untuk mendapat siksa, dan jangan lagi kau bertanya kepada-Ku tentang mereka yang zalim itu, mereka bakal tenggelam" (Q.S. Al-Mu'minūn: 27).[1]

Ayat di atas menceritakan awal mula peristiwa air bah. Meskipun di dalam al-Qur'an secara eksplisit tidak ditemukan latar terjadinya bencana tersebut, namun pada sebagian literatur dijelaskan bahwa bencana air bah terjadi di Mesopotamia Kuno yang berusia lebih dari dua milenium.[2] Peristiwa ini bermula dari memancarnya *tannūr* yang telah diisyaratkan oleh Allah kepada nabi Nuh sebagai tanda bahwa air bah akan segera datang.

Ayat ini pula secara eksplisit, memberitahukan kepada pembaca bahwa alur yang terdapat dalam peristiwa air bah adalah alur maju, karena memancarnya *tannūr* menjadi salah satu penyebab terjadinya air bah. Menurut Stanton, plot atau alur adalah cerita yang berisi urutan kejadian secara kausalitas, yang mana masing-masing dari kejadian menjadi penyebab kejadian selanjutnya dan menjadi akibat dari kejadian sebelumnya.[3] Alur yang terdapat dalam kisah nabi Nuh, khususnya air bah, tergolong sederhana sehingga ceritanya menjadi jelas. Menurut penulis, kejelasan alur sengaja ditampakkan Allah agar ceritanya mudah dimengerti. Dalam peristiwa ini, Allah lebih menekankan pencapaian pesan daripada sekedar memberikan efek keindahan cerita.

Pada saat *tannūr* mulai memancarkan air, nabi Nuh[4] sebagai

---

[1] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 607.

[2] Finkel, *Bahtera Sebelum Nabi Nuh*, 248.

[3] Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi*, 110-113.

[4] Nama lengkap nabi Nuh yaitu Nuh bin Lāmik bin Mutawasyli bin Khanūh (nabi Idris) bin Yarid bin Mahlābil bin Qanīn bin Anusy bin Syits bin Adam a.s. Lihat

tokoh utama memberikan instruksi kepada keluarganya[5] dan para pengikutnya yang berjumlah sekitar 70 orang agar masuk ke dalam bahtera. Nabi Nuh dijadikan sebagai tokoh utama, karena kemunculannya lebih banyak dibanding dengan tokoh-tokoh lain. Menurut Nurgiyantoro tokoh utama adalah tokoh yang mendominasi jalannya cerita, kehadirannya menghiasi setiap kejadian. Selain dari segi kemunculannya, nabi Nuh dijadikan sebagai tokoh utama, juga dari segi perannya sebagai tokoh protagonis. Umumnya, tokoh utama didominasi oleh tokoh yang berprilaku baik. Nabi Nuh adalah seorang yang penyabar, tenang, kata-katanya fasih, pemikirannya tajam, sehingga dapat menangkis argumen lawan.[6]

Selain sebagai tokoh utama, nabi Nuh juga dapat dikatakan sebagai seorang hero (pahlawan), karena nabi Nuh telah melakukan tindakan-tindakan heroik yang tergabung dalam misi penyelamatan makhluk hidup. Menurut Ida, tokoh utama juga dapat disebut dengan hero (laki-laki) atau heroin (perempuan). Meskipun ada yang berpendapat bahwa hero tidak identik dengan tindakan heroik, sebagaimana dilakukan Radway dalam

---

Halim, *Kisah Bapak dan Anak*, 23.

[5] Menurut sebagian literatur, nabi Nuh memiliki dua istri, yaitu Amrah (istri yang beriman) dan Wāli'ah (istri yang kafir). Amrah melahirkan Sām, Hām, Yāfiṡ, sedangkan Wāli'ah melahirkan Kan'ān. Berbeda dari literatur tersebut, Ibnu Kaṡīr dalam tafsirnya menyebutkan bahwa istri nabi Nuh adalah ibu dari semua anak-anaknya yaitu: Ham, Sam, Yafet, Abir, dan Yam, namun tidak disebutkan namanya. Dari beberapa keluarganya tersebut, Kan'ān termasuk yang tidak ikut masuk ke dalam bahtera, sedangkan Abir meninggal sebelum terjadi bencana. Lihat, *ibid*., 23 dan Imam Ibnu Katsir, *Kisah Para Nabi*, terj. Dudi Rosyadi, Cet. 1 (Jakarta: Al-Kautsar, 2011), 130.

[6] Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi*, 176-177, dan Bey Arifin, *Rangkaian Cerita dalam Al-Qur'an*, Cet. 15 (Bandung: Alma'arif, 1996), 41.

penelitiannya, namun istilah hero umum digunakan dalam cerita petualangan yang menonjolkan sisi maskulinnya.[7]

Kembali ke alur cerita, *tannūr,* secara etimologi diartikan sebagai dapur api.[8] Ada ulama yang menafsirkan dapur tersebut dengan tempat pembuatan roti yang ada di rumah nabi Nuh. Apabila ada air yang keluar dari dapur itu (pembuatan roti) maka kejadian itu menjadi tanda bahwa banjir besar segera datang.[9] Tampaknya ulama yang dimaksud dalam literatur tersebut adalah Ibnu Katsir. Menurutnya, *tannūr* adalah semacam pemasak roti yang terbuat dari tanah liat dan diletakkan di dalam tanah, biasanya tidak ada air di dalamnya. Memancarnya air dari *tannūr* adalah suatu pertanda bahwa banjir besar akan segera datang.[10]

Berdasarkan diksi *tannūr* yang digunakan dalam al-Qur'an, penulis sependapat dengan pendapat Ibnu Katsir di atas. Alasannya, kata *tannūr* ditulis dalam al-Qur'an sebanyak dua kali, yang mana keduanya ditulis dengan menggunakan bentuk *ma'rifat* (menggunakan *al*). Diksi tersebut, selain terdapat pada Q.S. Al-Mu'minūn: 27, terdapat pula pada Q.S. Hūd: 40.[11] Dalam kaidah bahasa Arab, bentuk *ma'rifat* umum digunakan untuk sesuatu yang sudah jelas atau sesuatu tertentu.[12]

---

[7] Ida Rochani Adi, *Fiksi Populer: Teori & Metode Kajian*, Ed. 2, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 57-58.

[8] Munawwir, *Al-Munawwir,* 140.

[9] Ahmad Bahjat, *Nabi-Nabi Allah*, terj. Muhtadi Kadi dan Musthafa Sukawi, Cet. 15 (Jakarta: Qisthi Press, 2012), 67.

[10] Abu al-Fida' Ismail bin Katsir, *Kisah Para Nabi*, terj. M. Abdul Ghoffar, Cet. 16 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 84.

[11] *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāḍ Al-Qur'an Al-Karīm*, 156.

[12] Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim*, Cet. I (Bantul: LkiS, 2009), 79.

Meskipun demikian, terdapat pula perbedaan di kalangan ulama tentang definisi *tannūr*. Pendapat yang berbeda diutarakan oleh *jumhūr* ulama yang mengatakan bahwa *tannūr* adalah permukaan bumi. Maksudnya, seluruh pelosok bumi memancarkan air, tidak terkecuali tempat menanak makanan yang biasanya ditempati api. Menurut ibnu Abbas *tannūr* adalah mata air di India. Berdasarkan tempatnya, Asy-Sya'labi mengemukakan pendapat yang berbeda dari ibnu Abbas, menurutnya *tannūr* terletak di Kuffah. Qatadah juga mewarnai perbedaan tempat *tannūr* dengan menunjuk Jazirah. Adapun Ali bin Abi Thalib mengatakan bahwa *tannūr* adalah waktu subuh atau sinar waktu fajar.[13] Dari beberapa pendapat ini, penulis melihat adanya makna umum yang terkandung dalam penjelasan tersebut, sehingga tidak sesuai dengan diksi *ma'rifat* yang ditulis dalam al-Qur'an..

Meskipun kata *tannūr* menjadi perhatian dikalangan para ulama', sebagaimana dijelaskan di atas dengan berbagai perbedaannya, namun dalam tulisan ini penulis tidak berusaha masuk lebih jauh ke dalam euforia perbedaan tersebut. Hal ini bukan berarti penulis menafikan pendapat para ulama', tetapi penulis lebih tertarik dengan kata "*al-fulku*" yang terdapat pada ayat di atas. Alasannya, kata tersebut tidak biasa dipakai dalam kehidupan sehari-hari untuk menamai konsep kapal.

Pada umumnya, kata dalam bahasa Arab yang dipakai untuk menamai konsep kapal adalah *as-safīnah*, sebagaimana akan dijelaskan pada sub-bab selanjutnya. Kata *safīnah* juga mendominasi arti kapal dalam "Kamus Al-Munawwir: Indonesia-Arab" yang mana kamus tersebut sering dipakai sebagai rujukan

[13] Katsir, *Kisah Para Nabi*, 128.

oleh para pengkaji bahasa Arab, khususnya para pemula.[14] Oleh karena ketidakbiasaan penggunaan diksi *al-fulku* dalam menamai konsep kapal, maka diksi tersebut menarik untuk ditelusuri lebih dalam, sehingga didapatkan makna terdekat yang mungkin diinginkan.

Dalam menyebut kapal, al-Qur'an lebih sering menggunakan diksi *al-fulku* dibandingkan dengan diksi *safīnah* atau diksi yang lain. Tercatat ada sebanyak 23 diksi *al-fulku* di dalam al-Qur'an, sedangkan diksi *safīnah* digunakan dalam al-Qur'an sebanyak empat kali.[15] Tampaknya diksi *al-fulku* sengaja digunakan Allah karena memiliki kelebihan dibandingkan dengan diksi *safīnah*. Kelebihan tersebut adalah diksi *al-fulku* dapat digunakan dalam bentuk *mufrod* (tunggal) maupun *jama'* (banyak). Kata *al-fulku mufrod* mengikuti bentuk kata *quflun* (kunci) yang memiliki bentuk *jama' aqfālun* dan *qufūlun*, sedangkan kata *al-fulku jama'* mengikuti bentuk kata *ḥumrun*.[16] Hal ini terlihat berbeda dengan kata *safīnah* yang memiliki bentuk *jama'* sendiri yaitu kata *sufun* atau *safāin*.[17]

Terkait dengan kata *al-fulku*, penulis mencatat ada tujuh kata *al-fulku* yang digunakan dalam kisah nabi Nuh, sedangkan kata *safīnah* digunakan dalam kisah nabi Nuh sebanyak satu kali.[18] Dari ke tujuh kata *al-fulku*, empat di antaranya di dahului dengan huruf *jer*, dua di antaranya menjadi *maf'ūl bīh* dari *fi'il amar*, dan satu di antaranya menjadi *maf'ūl bīh* dari *fi'il muḍāri'*. Secara implisit,

---

[14] Munawwir dan Fairuz, *Kamus Al-Munawwir,* 387-388.

[15] *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāḍ al-Qur'an al-Karim*, 526.

[16] Lebih jelas, lihat Ar-Rāġib Al-Aṣfahāni, *Al-Mufradāt fī Ġarīb Al-Qur'an* (Nizār Muṣṭafā al-Bāz, Tanpa Tahun), 498.

[17] Munawwir, *Al-Munawwir,* 638.

[18] Untuk lebih jelasnya, lihat lampiran 4.

posisi-posisi kata *al-fulku* tersebut menunjukkan kepada sebuah bentuk *al-fulku*, karena empat huruf jer sebelumnya, yaitu: tiga huruf jer *fī* (di dalam) dan satu huruf jer *'alā* (di atas), memiliki korelasi dengan bentuk suatu entitas kata di depannya.

Kedua huruf jer (*fī* dan *'alā*) tersebut, menurut Danesi, mengacu kepada lokasi sebuah benda, karena merupakan bagian dari indeks. Lebih lanjut Danesi membagi jenis dasar indeks menjadi tiga, salah satunya adalah sebuah indeks mengacu pada lokasi ruang sebuah benda.[19] Sebuah ruang memiliki bentuk dasar, baik persegi, segitiga, maupun bundar. Oleh karena itu, kedua huruf jer di atas juga merupakan sebuah indeks yang mengacu pada bentuk dasar benda yang memiliki ruang, yaitu *fulkun* (bahtera).

Selain huruf *jer*, penunjukan bentuk kapal juga ditandai dengan dua objek yang berposisi sebagai *maf'ūl bīh* dari kata *iṣna'* (*fi'il amar)* yang berarti "buatlah". Menurut Quraish Shihab, kata *iṣna'* merupakan bentuk derivasi dari kata *ṣana'a* yang mengandung makna menciptakan sesuatu yang berhubungan dengan kebutuhan hidup dan tidak pernah ada sebelumnya, namun bahan-bahan untuk membuat sesuatu tersebut sudah ada.[20] Terkait dengan sesuatu yang akan digunakan untuk menyelamatkan hidup masyarakat, maka sesuatu tersebut tentunya memiliki bentuk agar bisa digunakan. Dengan kata lain, Allah memerintahkan nabi Nuh untuk membuat sebuah bentuk kapal. Alasan lain berasal dari satu objek yang berposisi sebagai

---

[19] Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna*, 37.

[20] M. Quraish Shihab, *Tafsī Al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Volume. 8, Ed. Baru, Cet. 4 (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 358.

maf'ūl bīh dari kata *yaṣna'u* sebagai *fi'il muḍāri*' yang menunjukkan jalannya aktivitas. Jadi, alasan yang terakhir ini merupakan aktivitas nabi Nuh dalam membuat bentuk kapal.

Adapun kata *safīnah* yang digunakan dalam kisah nabi Nuh berposisi sebagai *muḍāf ilaih* dari kata *aṣḥāb* yang berbentuk *jama*'. Dalam kaidah bahasa Arab, sebuah *iḍāfah* (gabungan antara *muḍāf* dan *muḍāf ilaih*) menyimpan tiga makna dari huruf *jer* yang berbeda, yaitu *min* (dari), *li* (mempunyai), dan *fī* (di dalam).[21] Untuk mendapatkan satu di antara tiga makna tersebut, penulis menganalogikan frase *aṣḥāb as-safīnah* dengan frase *ṣāḥib al-baiti*.

Frase *ṣāḥib al-baiti* biasa ditujukan untuk orang yang punya rumah (penghuni rumah), karena penggunaannya sering dilawankan dengan tamu yang datang ketika penyambutan. Frase *ṣāḥib al-baiti* dalam penjelasan ini menyimpan makna *li*. Sekilas, frase tersebut dapat saja diartikan dengan orang yang berada di dalam rumah, sehingga menyimpan makna *fī*. Akan tetapi, pendapat ini bertentangan dengan tindakan umum masyarakat yang memakai kata tersebut.

Hal ini juga berlaku pada frase *aṣḥāb as-safīnah*, yang menurut pemahaman penulis, ditujukan untuk pemilik kapal (penghuni kapal). Titik fokus frase ini berada pada orang-orang yang menghuni kapal, bukan pada bentuk kapal, sehingga apapun

---

[21] Dalam al-Fiyyah, Ibnu Mālik mengatakan bahwa *muḍāf ilaih* dibaca *majrūr* karena berhubungan dengan tiga huruf yang dikira-kirakan, yaitu huruf *lām*, *min*, dan *fī*. Selain pendapat Ibnu Mālik, ada pula yang berpendapat bahwa *muḍāf ilaih* dibaca *majrūr* karena *muḍāf*. Adapun kesepakatan para ahli nahwu bahwa *iḍāfah* menyimpan makna *lām*, meskipun sebagian yang lain juga menambahkan *min* dan *fī*. Lebih jelas, lihat Jamāluddīn Muhammad bin Abdullah bin Mālik, *Syarah Ibnu 'Aqīl 'Alā al-Fiyyah* (Indonesia: Dāru Iḥyā al-Kutub al-Arabiyyah, Tanpa Tahun), 101.

bentuk kapalnya tidak dipermasalahkan. Melalui analogi ini dapat dilihat bahwa huruf *jer* yang tersimpan dalam *iḍāfah* adalah *li* yang bermakna mempunyai atau milik. Jadi dapat dikatakan bahwa penggunaan kata *safīnah* tidak berhubungan dengan bentuk *safīnah* itu sendiri (kapal), melainkan berhubungan dengan esensi *safīnah*. Dalam sub-bab selanjutnya, esensi *safīnah* ini akan digunakan sebagai landasan penafsiran dari bahtera.

Pada pembahasan ini, cukup kiranya dikatakan bahwa kata *al-fulku* merupakan sebuah penanda yang memiliki petanda bentuk kapal. Pernyataan ini diambil berdasarkan keterangan-keterangan yang sudah dijelaskan di atas. Terkait dengan permasalahan bentuk kapal yang seperti apa yang digunakan untuk menyelamatkan makhluk hidup dalam kisah nabi Nuh akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.

Hal menarik lainnya dalam ayat di atas, selain misteri bentuk bahtera nabi Nuh yang didapatkan dari diksi *al-fulku* adalah pembuatan bahtera itu sendiri yang secara intensif mendapat pengawasan dan bimbingan dari Allah. Intervensi yang dilakukan Allah merupakan modal besar bagi sempurnanya bentuk dan manfaat bahtera. Dengan kata lain, bentuk bahtera dibuat dengan perhitungan-perhitungan yang akurat serta memiliki tingkat kerincian yang tinggi, karena pada dasarnya arsitek kapal adalah Allah bukan nabi Nuh.

Geladak dan kabin bahtera harus didesain seefisien dan seefektif mungkin agar dapat menampung beragam jenis makhluk hidup yang berpasangan, begitu pula geladak dan kabin untuk keluarga dan para pengikut nabi Nuh. Menurut Abdullah bin Umar al-Badawi, bahtera nabi Nuh memiliki tiga geladak

(lantai). Geladak pertama (bawah) dihuni oleh binatang-binatang liar dan jinak, geladak kedua (tengah) dihuni oleh manusia (nabi Nuh, keluarga, dan para pengikutnya), sedangkan geladak ketiga (atas) dihuni oleh binatang unggas.[22]

Penjelasan Badawi di atas mampu merangsang imajinasi pembaca bahwa bahtera nabi Nuh tidak hanya sekedar memiliki bentuk besar, namun juga harus bisa menampung dengan nyaman para penghuni selain manusia ketika menghadapi gelombang ombak besar. Oleh karenanya, pembuatan kabin bagi para binatang sangat perlu untuk mengurangi dampak keributan di dalam bahtera. Pembahasan lebih lanjut perihal bentuk kabin yang dipakai untuk makhluk hidup akan dijelaskan pada sub-bab selanjutnya. Untuk sementara, pembahasan bentuk internal bahtera cukup sampai pada penjelasan tingkatan geladak. Sebab, bentuk kabin tersebut memiliki korelasi dengan penafsiran baru (makna konotatif).

Pembuatan bentuk internal bahtera yang terdiri dari tiga lantai dan kabin-kabin berhubungan dengan perintah Allah kepada nabi Nuh untuk menyelamatkan kehidupan makhluk hidup. Mungkin akan berbeda bentuk internal bahtera ketika yang diselamatkan hanya manusia. Oleh karena itu, nabi Nuh memerintahkan keluarga dan para pengikutnya agar membawa binatang yang berpasangan masing-masing satu jenis. Menurut pemahaman penulis, selain untuk mempertahankan spesies, penyelamatan binatang juga berguna untuk menyelamatkan kehidupan manusia sendiri setelah keluar dari bahtera. Sebab, kondisi bumi setelah terjadi air bah menjadi kacau, binatang-

[22] Finkel, *Bahtera Sebelum Nabi Nuh*, 182.

binatang dan tumbuh-tumbuhan mati, sehingga kelanjutan manusia untuk mempertahankan hidup akan sulit. Hal ini menyebabkan bencana air bah menjadi sia-sia, karena tidak lama setelah bencana tersebut nabi Nuh dan para pengikutnya juga akan meninggal akibat tidak adanya makanan yang dapat dimakan.

Misi penyelamatan makhluk hidup juga ditampakkan pada ayat di atas, yaitu pada klausa "*fasluk fīhā min kullin zaujaini iṡnaini*". Di dalam klausa tersebut terdapat kata *kullin* yang menggunakan bentuk *nākirah*. Bentuk *nākirah* dalam konteks ini menunjukkan kepada leluasaan yang diberikan Allah kepada nabi Nuh untuk membawa binatang apapun. Tidak ada batasan spesies binatang yang harus dibawa. Hal ini sesuai dengan kaidah bahasa Arab yang menjelaskan bahwa bentuk *nākirah* menunjukkan kepada makna umum tanpa adanya spesifikasi tertentu.[23] Sehingga, keleluasaan (kebebasan) tersebut mempermudah pekerjaan nabi Nuh dalam membawa binatang. Di sisi lain, nabi Nuh tidak terbebani oleh perasaan bersalah tatkala binatang yang disebutkan Allah tidak ditemui atau tidak bisa dibawa.

Harun Yahya dalam sebuah bukunya juga meyakini penjelasan di atas. Menurutnya, binatang yang dibawa ke dalam bahtera hanyalah binatang yang menunjang kehidupan nabi Nuh dan para pengikutnya setelah bencana. Pendapatnya ini didasarkan oleh pertanyaan-pertanyaan logis yaitu: bagaimana cara membawa binatang seperti: mamalia kutub, kanguru, dan bison yang memiliki letak berjauhan agar sampai di bahtera tepat waktu. Bagaimana memisahkan dan mengelompokkan spesies-

[23] Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an*, 79.

spesies dari berbagai macam binatang. Bagaimana memilih jenis kelamin jantan dan betina dari berbagai macam serangga kecil. Bagaimana kehidupan binatang di dalam bahtera.[24]

Berdasarkan penjelasan ini, bentuk *nākirah* yang terdapat pada frase di atas menunjukkan kepada pemberian hak prerogatif Allah kepada nabi Nuh tentang kuantitas dan macam-macam binatang yang hendak dibawa ke dalam bahtera. Jadi, tidak semua binatang dari penjuru dunia ditangkap untuk dimasukkan ke dalam bahtera, namun terbatas pada binatang disekeliling nabi Nuh yang menunjang kehidupan setelah bencana. Implisit dari simpulan ini adalah ukuran bahtera yang besar tidak diperuntukkan bagi jumlah muatannya yang banyak, namun diperuntukkan bagi keseimbangan bahtera saat menghadapi ombak yang besar dan badai yang menerjang.

Sebenarnya, pada ayat di atas tidak disebutkan secara eksplisit maksud dari bentuk *nākirah* adalah binatang, namun umumnya para ulama menafsirkan kata *kullin* dengan binatang. Imam ar-Razi misalnya berpendapat bahwa kata tersebut mengacu pada binatang yang dihadirkan pada saat itu. Berjenis kelamin laki-laki dan perempuan supaya dapat menghasilkan keturunan. Lebih lanjut ar-Razi menjelaskan bahwa binatang yang dibawa nabi Nuh hanyalah binatang yang dapat melahirkan dan bertelur.[25] Adapula ulama yang menambahkan tumbuhan pada kata *kullin*. Dalam tafsir al-Mishbah, Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata *kullin* yang terdapat pada frase di atas tidak hanya mengacu

[24] Harun Yahya, *Negeri-Negeri yang Musnah*, Penerj. Agus Triyanta dan Arief Hartanto, Cet. 2 (Bandung: Dzikra, 2003), 15.

[25] Imām Faḥruddīn al-Rāzi, *Al-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīḥ Al-Gayb)*, Juz. 12, Ed. 3 (Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2009), 83.

pada binatang saja, namun juga tumbuh-tumbuhan.[26] Akan tetapi, disayangkan bahwa penjelasannya hanya sampai pada point tersebut. Tidak ditemukan penjelasan lebih jauh mengenai alasan-alasan mengapa memilih binatang dan tumbuhan.

2. Sub-Segmen II: Bahtera Nabi Nuh Menghadapi Air Bah

ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر (القمر: 11)

"Kami bukakan pintu-pintu langit, sehingga air pun turun mencurah" (al-Qamar: 11).

وفجّرنا الأرض عيونا فالتقى الماء على أمر قد قدر (القمر: 12)

"Dan Kami membuat bumi memancarkan sumber-sumber air, maka bertemulah dua macam air menurut ketentuan yang telah pasti" (al-Qamar: 12).[27]

Kedua ayat di atas menceritakan detik-detik terjadinya bencana air bah. Setelah nabi Nuh, keluarga, dan para pengikutnya masuk ke dalam bahtera dengan membawa jenis binatang yang berpasangan, langit mencurahkan air melalui pintu-pintunya. Selain itu, mata air-mata air yang ada di bumi ikut memancarkan air, sehingga makhluk hidup yang ada di bumi terkepung dengan air.

Dari beberapa literatur yang ada,[28] tidak diceritakan secara rinci alur cerita pada detik-detik terjadinya bencana air bah, sehingga dapat mengaburkan jalannya peristiwa. Untuk

[26] Shihab, *Tafsī Al-Mishbāh*, Volume. 8, 357-358.

[27] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 957.

[28] Seperti: Katsir, *Kisah Para Nabi*, Bahjat, *Nabi-Nabi Allah*, Arifin, *Rangkaian Cerita dalam Al-Qur'an*.

memperjelas alur tersebut, penulis mencoba mengembangkan dua opsi kemungkinan jalannya peristiwa. *Pertama*, waktu memancarnya *tannūr* bersama dengan air yang tercurah dari langit dan memancarnya air dari mata-air mata-air. *Kedua*, waktu memancarnya *tannūr* sebelum air tercurah dari langit dan memancarnya air dari mata air-mata air. Dari kemungkinan pertama dapat diambil kesimpulan bahwa ketiga peristiwa tersebut terjadi dalam satu waktu, sedangkan dari kemungkinan kedua dapat diambil kesimpulan bahwa ketiga peristiwa tersebut terjadi dalam dua waktu.

Berdasarkan logika kebenaran, penulis memilih kemungkinan kedua sebagai pengisi alur cerita, sebagaimana dijelaskan dalam dua paragraf sebelumnya. Menurut penulis, ketika ketiga peristiwa tersebut terjadi dalam satu waktu, maka akan terjadi kekacauan dalam memasukkan binatang ke tempat yang telah disediakan akibat keterburuan dan tekanan psikologis para pengikut nabi Nuh oleh kepungan air. Kekacauan ini akan menimbulkan dampak pada kehidupan di dalam bahtera. Selain logika tersebut, Q.S. al-Mu'minūn: 27 juga menceritakan kesinambungan antara memancarnya *tannūr* dengan memasukkan binatang ke dalam bahtera. Apabila ketiga peristiwa terjadi dalam satu waktu, maka proses memasukkan binatang membutuhkan waktu yang cepat untuk menghindari terjangan air bah dan juga menghindari kekacauan psikologis binatang. Dengan demikian, alur yang terjadi adalah pada saat *tannūr* memancarkan air, nabi Nuh dan para pengikutnya memasukkan binatang ke dalam bahtera. Selesai memasukkan dan para pengikut nabi Nuh menempati kabinnya, air tercurah dari langit dan mata air-mata air memancarkan air.

Manfaat dari pengambilan alur ini adalah kesiapan para penghuni bahtera dari goncangan-goncangan yang menimpa bahtera akibat tingginya gelombang dan hembusan angin. Peristiwa ini direkam Allah dalam Q.S. Hūd: 42, yaitu "*wa hiya tajrī bi him fī maujin ka al-jibāl*..." yang artinya "bahtera itu laju membawa mereka di antara gelombang yang menggunung...".[29] Dalam ayat tersebut terdapat kata *al-jibāl* yang merupakan bentuk jama' dari *jabalun*.[30] Menurut penulis, penggunaan bentuk *jama*' pada kata *al-jibāl* dirasa tepat, karena dapat mewakili situasi pada saat itu. Selain diksi *jama*', penempatan *al* juga menambah kuat perumpamaan ombak dengan gunung. Dalam *al-Fiyyah*, ibnu Malik menjelaskan bahwa diantara kegunaan *al ta'rīf* adalah untuk mendapatkan sifat utama yang melekat pada kata setelah *al*.[31] Sifat utama dari gunung adalah tinggi, besar, dan kokoh, sehingga apabila diilustrasikan, maka akan tampak sebagaimana penggalan ini, yaitu bahtera berlayar di tengah kepungan ombak-ombak yang masing-masing tinggi, besar, dan kokohnya seperti gunung.

Situasi mencekam pada saat itu, baik yang dialami nabi Nuh dan para pengikutnya di dalam bahtera maupun kaum nabi Nuh di luar bahtera, merupakan akibat dari derasnya air yang mencurah dari langit dan memancar dari bumi. Air dari kedua sumber bertemu di suatu tempat untuk menenggelamkan kaum nabi Nuh. Melalui dua ayat di atas dapat diketahui kuantitas debit air yang mengepung bahtera dan kaum nabi Nuh. Q.S. al-Qamar:

---

[29] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 398.

[30] Munawwir, *Al-Munawwir*, 165.

[31] Ibnu Mālik, *Syarah Ibnu 'Aqīl 'Alā al-Fiyyah*, 29.

11 mewakili suasana langit yang mencurahkan air. Dalam ayat tersebut terdapat kata *māin* yang menggunakan bentuk *nākirah*. Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa *nākirah* merupakan bentuk umum yang tidak memiliki spesifikasi. Artinya, debit air yang tercurah dari langit tidak bisa diprediksi. Imam Jalālain menggambarkan suasana ini dengan peristiwa yang dahsyat, yaitu air tercurah sangat deras.[32]

Pendapat senada berasal dari imam ar-Rāzī yang mengatakan bahwa turunnya air dari langit sangat deras. Imam ar-Rāzī membagi penjelasan pada ayat tersebut menjadi tiga bagian. *Pertama*, berhubungan dengan makna asli atau majaz tentang *abwāb as-samā*. Apabila yang dimaksudkan adalah makna asli, maka langit memiliki pintu-pintu yang dapat membuka dan menutup. Apabila yang dimaksudkan adalah makna majaz (*isti'ārah*), maka air berasal dari awan. *Kedua*, maksud dari *fafataḥnā* adalah sesungguhnya Allah menolong nabi Nuh dan para pengikutnya dan membalas kaumnya dengan air, bukan menurunkan tentara langit. *Ketiga*, frase *bi māin munhamir* menunjukkan kepada penumpahan dan pencurahan air yang begitu deras. Imām ar-Rāzi merumuskan bahwa penuturan 'air' ditambah penuturan 'pencurahan' sama dengan penurunan air yang kuat.[33]

Adapun Q.S. al-Qamar: 12 mewakili suasana bumi yang memancarkan air. Dalam ayat tersebut terdapat kata '*uyūnan* (mata air) yang menggunakan bentuk *nākirah*. Sebagaimana

---

[32] Jalāluddin Muhammad bin Ahmad al-Maḥallī dan Jalāluddin Abdurrahman bin Abī Bakar as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, Juz. 1-2 (Semarang: Toha Putera, Tanpa Tahun), 438.

[33] Al-Rāzi, *Al-Tafsīr Al-Kabīr,* Juz. 15, 33-35.

dijelaskan di atas, bentuk *nākirah* menunjukkan makna umum tanpa spesifikasi tertentu. Artinya, terdapat banyak mata air yang memancarkan air, baik mata air yang sudah diketahui maupun yang belum diketahui. Hal ini menyebabkan banyaknya debit air menggenangi permukaan bumi. Imām ar-Rāzi menjelaskan kata '*uyūnan*' melalui dua sisi, yaitu makna asli dan makna majaz. Makna asli diumpamakan seperti mata yang mencurahkan air mata, sedangkan makna majaz merupakan bagian dari ilmu *badī*' yaitu air memancar dari bumi dengan kuat.[34]

Di tengah-tengah sub-segmen kedua ini muncul satu tokoh baru yang memiliki peran sebagai tokoh tambahan. Tokoh baru yang dimaksud adalah Kan'an, putra nabi Nuh. Meskipun Kan'an adalah putra seorang hero, namun Kan'an masuk ke dalam jajaran tokoh antagonis, karena mempunyai perlawanan terhadap nabi Nuh sebagai tokoh protagonis. Perlawanan Kan'an kepada nabi Nuh dapat dilihat dalam dua ayat al-Qur'an, yaitu Q.S. Hūd: 42 dan 43. Menurut Nurgiyantoro, tokoh antagonis dapat disebut dengan oposisi tokoh protagonis, baik langsung maupun tidak langsung, baik fisik maupun batin.[35] Dalam kisah nabi Nuh, oposisi yang dilakukan Kan'an termasuk ke dalam oposisi langsung dan fisik, karena keduanya bertemu dan mengadakan dialog.

Peristiwa itu bermula ketika nabi Nuh melihat Kan'an sedang berada di tempat pengasingan yang terpencil. Sebagai seorang ayah, naluri biologis nabi Nuh muncul dan mengajak anaknya untuk naik ke dalam bahtera bersamanya. Nabi Nuh berkata "*... yā bunaiyya, irkab ma'anā wa lā takun ma'a al-kāfirīn*" yang artinya "... hai

[34] *Ibid*., 34-35.

[35] Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi*, 179.

anakku, naiklah bersama kami dan jangan kamu bersama orang-orang yang kafir".[36]

Menarik untuk dicermati bahwa dalam ayat tersebut nabi Nuh memanggil anaknya dengan sebutan *yā bunaiyya*. Panggilan yang sama juga dikatakan nabi Ya'qub kepada nabi Yūsuf setelah menceritakan mimpinya. Meskipun keduanya memakai frase *yā bunaiyya*, namun penulis melihat adanya perbedaan akibat situasi pada saat kejadian. Pada kisah Yūsuf, Ya'qub memanggil Yūsuf dengan suara lembut karena keduanya berada di dalam rumah, sedangkan pada kisah nabi Nuh panggilan tersebut dilakukan dengan suara lantang dan dramatis. Hal ini dilakukan nabi Nuh agar suara yang keluar dari mulutnya sampai di telinga Kan'an. Nabi Nuh menyadari adanya gangguan dari hembusan angin dan gemuruh ombak yang dapat memutus dan membelokkan gelombang udara, sehingga Kan'an tidak dapat mendengar panggilannya.

Kata *bunaiyya* terbentuk melalui derivasi dari kata *ibnī* atau *banī* yang berarti anak laki-lakiku. Kata *bunaiyya* merupakan bentuk *taṣgīr*[37] yang mengikuti wazan *fu'ailun*, seperti: *ḥumaidun* dan '*ubaidun*. Fungsi bentuk *taṣgīr* adalah memperkecil peran dari kata aslinya. Berdasarkan kaidah ini dapat dikatakan bahwa Kan'an adalah anak nabi Nuh yang masih kecil, sehingga membuat nabi Nuh merasa kasihan, meskipun Kan'an telah berbuat durhaka

---

[36] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 398.

[37] Dalam kitab al-fiyyahnya, Ibnu Mālik membagi bentuk *taṣgīr* menjadi tiga, yaitu: wazan *fu'ailun*, *fu'ai'ilun*, dan *fu'ai'īlun*. Bentuk *fu'ailun* digunakan untuk kata benda berupa tiga huruf, bentuk *fu'ai'ilun* digunakan untuk kata benda berupa empat huruf, sedangkan bentuk *fu'ai'īlun* digunakan untuk kata benda berupa lima huruf. Lebih jelas, lihat Ibnu Mālik, *Syarah Ibnu 'Aqīl*, 179.

kepadanya. Menurut Muhammad Abdul Halim, sebagaimana dikutip Ali Imron, kata *bunaiyya* digunakan untuk menunjukkan rasa sayang dan kelembutan.[38]

Mendengar panggilan dari ayahnya, Kan'an menjawab "... *saāwī ilā jabalin ya'ṣimunī min al-māi*" yang artinya "... Aku akan mengungsi ke gunung yang dapat menyelamatkan aku dari air".[39] Dari jawaban Kan'an, dapat dilihat betapa Kan'an merasa kebingungan untuk mencari tempat perlindungan. Hal ini ditunjukkan oleh diksi yang dipakai Kan'an berupa isim *nākirah*, yaitu kata *jabalun*. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa *nākirah* menunjukkan bentuk umum, sehingga jika dikorelasikan dengan jawaban Kan'an, maka Kan'an belum mengetahui tempat untuk berlindung. Selain itu, bentuk *nākirah* yang dipilih Kan'an juga menunjukkan rasa panik yang menimpanya, sehingga untuk menjaga rasa sombongnya Kan'an lebih memilih menjawab panggilan bapaknya, walaupun tampak bingung, namun akan lebih baik daripada diam. Kepanikan Kan'an juga semakin terlihat ketika menyebut kata *al-māi* dengan menggunakan bentuk ma'rifat. Bentuk ma'rifat menunjukkan bahwa Kan'an melihat air bah dengan gulungan ombak tinggi yang siap menerjangnya.

Sebagai seorang ayah, nabi Nuh tetap mengajaknya untuk naik ke atas bahtera, meskipun secara nyata ditolak oleh anaknya. Nabi Nuh berusaha menjelaskan kepada Kan'an bahwa tidak ada yang dapat menolong selain Allah. Dalam Q.S. Hūd: 43 nabi Nuh berkata "... *lā 'āṣima al-yauma min amri al-lāhi illā man rahima* ..." yang

[38] Imron, *Semiotika Al-Qur'an*, 57 dan Muhammad Abdul Halim, *Memahami Al-Qur'an dengan Metode Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*, terj. Rofik Suhud, Cet. 3 (Bandung: Marja, 2012), 189.

[39] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 398.

artinya "... hari ini tidak ada seorang pun yang selamat dari siksa Allah, kecuali yang dikasihi-Nya...".[40]

Sebagian redaksi ayat tersebut menggunakan bentuk penafian dengan huruf *lā li nafyi al-jinsi*, sebagaimana terdapat dalam kalimat *lā ilāha illā Allah*. Huruf *lā* di sini menunjukkan kepada peniadaan dan tidak mempercayai segala sesuatu. Setelah nabi Nuh sepenuhnya meniadakan sesuatu, pernyataan kemudian dibalik menjadi mengadakan sesuatu dengan cara memasukkan huruf *istiśnā* "*illā*" (pengecualian). Apabila dirumuskan, maka *lā nāfī* ditambah *illā* sama dengan "hanya". Menurut imam ar-Rāzi, kalimat tersebut apabila dita'wil maka menjadi, *lā 'āṣima laka illā Allāh* yang artinya, tidak ada yang bisa menolongmu, Kan'an, kecuali Allah.[41]

Dari ayat ini pula dapat diketahui durasi kejadian bencana air bah. Nabi Nuh mengucapkan kata *al-yauma* di dalam ayat tersebut dengan menggunakan bentuk *mufrod* (bukan *jama'*). Artinya, jumlah hari yang disebutkan nabi Nuh tidak lebih dari satu. Selain bentuk *mufrod*, durasi bencana juga dapat diketahui melalui pengkhususan hari dengan cara menggunakan bentuk *ma'rifat* (*al*). Hal ini menunjukkan bahwa bencana air bah terjadi dalam waktu satu hari. Ibnu Jarir dan ulama lainnya menyebutkan bahwa bencana air bah terjadi pada tanggal tiga belas, bulan Ab, saat musim panas.[42] Pengkhususan tanggal ini menunjukkan bencana air bah terjadi dalam waktu satu hari.

Menurut penulis, kata *al-yauma* dalam ayat ini dapat dianalogikan dengan kata *al-yauma* dalam surat al-māidah: 3

[40] *Ibid*., 398

[41] Al-Rāzi, *Al-Tafsīr Al-Kabīr*, 186.

[42] Katsir, *Kisah Para Nabi*, 132.

yang berbunyi "...*al-yauma akmaltu lakum dīnakum* ...". Ayat ini menggunakan kata yang sama dengan ayat di atas, yaitu *al-yauma* (dalam bentuk *ma'rifat*). Dalam ayat ini, Allah menjelaskan kepada nabi Muhammad bahwa pada hari itu Allah telah menyempurnakan agama Islam. Maksud dari hari itu adalah hari ketika nabi Muhammad melaksanakan haji wada'. Quraish Shihab menjelaskan bahwa yang dimaksud *al-yauma* adalah hari ketika ayat ini turun, yaitu pada tanggal sembilan Dzulhijjah tahun ke sepuluh Hijrah ketika nabi Muhammad melaksanakan Haji Wada'.[43]

Meskipun demikian, terdapat pula perbedaan pendapat yang mewarnai durasi bencana air bah. Menurut Abdul Halim, bencana air bah terjadi selama 40 hari 40 malam.[44] Pendapat senada diutarakan Ibnu Katsir yang mengatakan bahwa nabi Nuh membuka jendela bahtera setelah 40 hari berlalu.[45] Pendapat lain yang berasal dari Ilba bin Ahmar, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas menyebutkan bahwa nabi Nuh dan para pengikutnya berada di dalam bahtera selama 150 hari. Sebelum berlabuh di bukit *Judī*, bahtera tersebut mengitari Ka'bah selama 40 hari. Pendapat yang sama juga dikatakan Qatadah dan ulama lainnya tentang pelayaran bahtera nabi Nuh, namun tidak disebutkan mengitari Ka'bah. [46]

Durasi bencana yang memerlukan waktu satu hari menyisakan keraguan jika dikaitkan dengan pelayaran bahtera. Sebagaimana dijelaskan pada penjelasan selanjutnya, luas wilayah terkena

[43] M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya*, Cet. 1 (Tangerang: Lentera Hati, 2010), 107.
[44] Halim, *Kisah Bapak dan Anak*, 31.
[45] Ibnu Katsir, *Kisah Para Nabi*, 111.
[46] Katsir, *Kisah Para Nabi*, 142-143.

dampak bencana air bah membentang dari Mesopotamia timur hingga barat, sehingga dengan kecepatan bahtera yang lamban karena memiliki lambung datar, sebagaimana akan dijelaskan, maka tidak mungkin bahtera tersebut bisa sampai ke gunung *Judī* dalam waktu satu hari.

Akan tetapi, keraguan tersebut dapat ditepis menggunakan penjelasan-penjelasan ilmiah, seperti kecepatan ombak. Pada saat terjadi bencana seperti Tsunami, kecepatan ombak dapat mencapai hampir 1000 Km/jam. Kecepatan tersebut dapat mengubah gerak lamban bahtera menjadi kecepatan tinggi. Dalam film *Engineering* dijelaskan bahwa pada saat terjadi Tsunami, ombak kematian bergerak mencapai kecepatan 965,4 Km/jam. Ombak ini akan bertambah besar tatkala mendekati daratan, karena daratan dapat menekan laju ombak sehingga bertambah tinggi dan cepat.[47] Dari sini dapat dibayangkan kecepatan ombak yang terjadi ketika daratan terendam banjir bah. Daratan memiliki kontur tanah yang tidak rata, ada bukit, gunung, bangunan, dan lain-lain, sehingga menyebabkan kecepatan ombak bertambah. Dengan kecepatan tersebut menjadi mungkin bahtera terseret ombak dan berlayar dari timur hingga barat Mesopotamia dalam waktu satu hari.

Usaha nabi Nuh untuk menyelamatkan anaknya pun sia-sia, karena Kan'an telah tergulung ombak dan tenggelam. Peristiwa ini diabadikan Allah dalam Q.S. Hūd: 43, yaitu " *... wa ḥāla bainahumā al-mauju fa kāna mina al-mugraqīn*" yang artinya "... dan gelombang pun memisahkan keduanya, maka dia termasuk mereka yang

[47] Film *Engineering The Impossible*, Lulus Sensor. 21 April 2004.

tenggelam".[48] Melihat kejadian ini, psikologi nabi Nuh terguncang dan langsung mengadu kepada Allah Yang telah berjanji untuk menyelamatkan keluarganya. Akan tetapi, Allah menegurnya karena ketidaktahuan nabi Nuh tentang perilaku anaknya yang sebenarnya.

Peristiwa dialog nabi Nuh dengan Allah memunculkan sebuah perbedaan konsep antara keluarga yang dimaksud nabi Nuh dengan keluarga yang dimaksud Allah. Menurut nabi Nuh, sebuah keluarga mengacu kepada keturunan biologis, sehingga ketika Kan'an tenggelam, nabi Nuh mengadu kepada Allah. Pengaduan nabi Nuh ini diabadikan Allah di dalam Q.S. Hūd: 45, yaitu "*wa nādā nūhun rabbahū fa qāla rabbi inna ibnī min ahlī wa inna wa'daka al-ḥaqqu wa anta aḥkamu al-ḥākimīn*" yang artinya "Nuh berdoa kepada Tuhannya "wahai Tuhanku, sungguh anakku termasuk keluargaku dan janji Engkaulah yang haq, dan Engkaulah Hakim yang Maha Adil".[49]

Adapun menurut Allah, sebuah keluarga mengacu kepada orang-orang yang mengikuti nabi Nuh dan beriman kepadaNya, sehingga ketika dimintai pertanggungjawaban atas janjiNya, Allah mengelak dan memberitahukan kesalahan nabi Nuh. Jawaban Allah dapat dilihat dalam Q.S. Hūd: 46, yaitu "*qāla yā nūḥu innahū laisa min ahlika innahū 'amalun gairu ṣāliḥin falā tas-alni mā laisa laka bihī 'ilmun innī a'iḍuka an takūna min al-jāhilīn*" yang artinya "Allah berfirman, " hai Nuh, sesungguhnya dia bukan termasuk keluargamu, karena perbuatannya tidak baik, karena itu jangan kamu memohon kepada-Ku sesuatu yang tidak kamu

[48] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 398.

[49] *Ibid*., 398.

ketahui, Aku peringatkan kepadamu supaya tidak termasuk kaum yang bodoh".[50] Menurut Ahmad Bahjat, yang dimaksud keluarga adalah orang yang beriman kepada Allah, bukan didasarkan pada hubungan darah, keturunan, warna kulit, atau tempat tinggal.[51] Jadi, dalam konteks agama, yang dimaksud keluarga adalah orang yang memiliki kesamaan dalam hal iman.

Nabi Nuh langsung memohon ampun kepada Allah atas kesalahan yang diakibatkan oleh ketidaktahuan tentang anaknya, sebagaimana terdapat dalam Q.S. Hūd: 47, yaitu "*qāla rabbi innī a'ūżubika an as-alaka mā laisa lī bihī 'ilmun wa illā tagfirlī wa tarḥamnī akun min al-khāsirīn*" yang artinya "Nuh berkata "Wahai Tuhanku, aku berlindung kepada-Mu dari sesuatu yang tidak aku ketahui, sekiranya Engkau tidak memberi ampun dan rahmat kepadaku, pasti aku termasuk orang yang rugi".[52] Sebenarnya, pengaduan nabi Nuh dipicu oleh sifat Kan'an yang bermuka dua. Menurut imam Qurthubi, Kan'an berperilaku seperti orang beriman dihadapan ayahnya, namun Kan'an juga berperilaku seperti orang-orang kafir di belakang ayahnya.[53] Oleh sebab itu, nabi Nuh merasa yakin bahwa Kan'an termasuk dari orang yang beriman.

Peristiwa air bah yang terjadi pada masa nabi Nuh menyisihkan banyak perdebatan dikalangan para ahli, di antaranya adalah luas wilayah yang terkena dampak bencana. Dalam teori sastra, luas wilayah atau yang disebut dengan latar tempat memiliki kedudukan penting sebagai konstruksi keutuhan cerita, karena dapat merealistiskan peristiwa. Menurut Nurgiyantoro, latar

[50] *Ibid*., 398-399

[51] Bahjat, *Nabi-Nabi Allah*, 71-72.

[52] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 399.

[53] Bahjat, *Nabi-Nabi Allah*, 71.

memberikan landasan cerita secara konkret dan jelas, sehingga memberikan kesan nyata kepada pembaca.[54]

Ada dua pendapat yang membahas tentang luas wilayah terkena dampak bencana air bah. Pendapat pertama berasal dari kubu yang mengatakan bahwa air bah pada masa nabi Nuh terjadi di seluruh permukaan bumi (bencana global). Dalam *al-Kitab* disebutkan bahwa banjir yang terjadi pada masa nabi Nuh bersifat global, sehingga mengakibatkan manusia dan satwa punah.[55] Menurut imam Malik yang berasal dari Zaid bin Aslam mengatakan bahwa pada zaman itu penduduk bumi sudah ada yang tinggal di bukit-bukit dan gunung-gunung. Pendapat yang sama diungkapkan Abdurrahman bin Zaid bin Aslam bahwa pada masa itu tidak ada satu daerah di bumi tanpa ada yang memiliki.[56] Implisit dari kedua pendapat ini adalah bencana air bah terjadi di seluruh muka bumi. Pendapat senada juga diungkapkan para ilmuwan, sehingga menyebabkan pemisahan daratan menjadi beberapa benua dan menjadikan bumi sebagaimana sekarang.[57]

Pendapat kedua berasal dari kubu yang mengatakan bahwa air bah pada masa nabi Nuh terjadi di sebagian bumi (bencana regional). Salah satu tokoh yang senada dengan pendapat ini adalah Harun Yahya. Menurutnya, bencana air bah yang terjadi pada masa nabi Nuh merupakan bencana lokal. Pendapat ini didasarkan atas indikasi-indikasi ayat-ayat al-Qur'an yang

---

[54] Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi*, 217.

[55] Mesapati, dkk., *50 Misteri Dunia*, 275.

[56] Katsir, *Kisah Para Nabi*, 133.

[57] Dalam literatur tidak disebutkan secara eksplisit latar belakang para ilmuwan dan cara penelitian yang dilakukan. Lihat Bahjat, *Nabi-Nabi Allah*, 69.

menunjukkan bencana lokal.[58] Di antara ayat al-Qur'an yang memiliki indikasi tersebut yaitu Q.S. al-Qaṣaṣ: 59 yang artinya "Tuhanmu tidak akan membinasakan penduduk suatu negeri sampai dikirim pada mereka seorang rasul yang membacakan ayat-ayat Kami, dan Kami tidak akan merusak penduduk negeri, kecuali kalau penduduknya berlaku zalim".[59]

Pendapat ini diperkuat oleh penelitian yang dilakukan sekolompok peneliti dari *British Museum* dan *University of Pensylvania*. Para peneliti ini menyusuri wilayah tengah padang pasir antara Baghdad dan Teluk Persia dengan melakukan penggalian arkeologis yang mana tempat tersebut diduga kota Ur pada jaman dahulu. Hasilnya, para peneliti menemukan tiga lapisan tanah yang berbeda. Lapisan pertama, dari permukaan tanah hingga lima meter ke bawah terdapat benda-benda yang terbuat dari perak dan perunggu. Benda-benda ini diduga adalah peninggalan bangsa Sumeria. Lapisan kedua, ditemukan deposit pasir, tanah liat, dan sisa-sisa hewan laut berukuran kecil. Lapisan ketiga, terdapat alat-alat rumah tangga dari tembikar dan tidak ditemukan logam pada benda-benda tersebut. Menurut para peneliti, benda-benda tersebut adalah peninggalan bangsa Sumeria Kuno.

Berdasarkan data-data tersebut, para peneliti menyimpulkan bahwa lapisan kedua adalah endapan lumpur air bah pada masa nabi Nuh yang menenggelamkan masyarakat Sumeria kuno. Dari hasil perhitungan, daerah yang terkena dampak air bah yaitu 600 km dari utara ke selatan dan 160 km dari barat ke timur. Air

---

[58] Yahya, *Negeri-Negeri yang Musnah*, 13.

[59] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 697.

bah tersebut menenggelamkan empat kota, yaitu: Erech, Kish, Shurrupak, dan Ur.[60] Untuk memvisualisasikan wilayah terkena dampak air bah, penulis mencantumkan Peta Kuno Mesopotamia pada lampiran lima halaman belakang.[61]

Menurut penulis, kata *al-arḍi* yang dikatakan nabi Nuh dalam do'anya dapat dianalogikan dengan rumah, yaitu ketika seseorang meminta tukang bangunan untuk memperbaiki rumahnya. Meskipun tuan rumah meminta tukang bangunan untuk memperbaiki rumahnya, namun maksud tuan rumah adalah memperbaiki sebagian ruang dalam rumahnya. Selain itu terdapat pula dalam salah satu ayat dari kisah nabi Nuh yang mempunyai kemungkinan maksud yang sama, yaitu memakai kata universal atau bentuk *jama*' untuk memaksudkan arti yang parsial atau sebagian. Ayat yang dimaksud adalah Q.S. surat Nūḥ: 7 "*... ja'alū aṣābi'ahum fī āżānihim...*" yang artinya "...mereka pasti memasukkan jari-jari ke telinganya".[62]

Menurut Quraish Shihab, kata jama' *aṣābi'a* sebenarnya mengandung arti *mufrad* yaitu *uṣbu*'. Diksi *jama*' pada *aṣābi'a* bertujuan untuk melukiskan keengganan orang-orang kafir dalam mendengarkan seruan nabi Nuh.[63] Melalui ayat ini, penulis

---

[60] Mesapati, dkk., *50 Misteri Dunia*, 275-278.

[61] Dua literatur ini (50 Misteri Dunia menurut Al-Qur'an dan Bahtera Sebelum Nabi Nuh), memiliki perbedaan nama kota. Maksudnya, kota Erech dan Kis tidak terdapat pada literatur Bahtera Sebelum Nabi Nuh). Tampaknya perbedaan ini akibat perbedaan referensi dari keduanya. 50 Misteri Dunia menurut Al-Qur'an mengacu kepada Peta Baru Mesopotamia, sedangkan Bahtera Nabi Nuh mengacu kepada Peta Kuno Mesopotamia. Lebih jelas, lihat Finkel, *Bahtera Sebelum Nabi Nuh*, pembuka.

[62] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 1044.

[63] Shihab, *Tafsī Al-Mishbāh*, Volume. 14, 344.

menangkap adanya luapan emosi yang dikeluarkan nabi Nuh ketika mengadu kepada Allah, sehingga nabi Nuh memilih diksi *jama'*. Luapan emosi juga terjadi ketika nabi Nuh mengadu kepada Allah untuk memusnahkan orang-orang kafir dari bumi. Pada aduan tersebut nabi Nuh memilih diksi bumi untuk melukiskan kekesalannya terhadap orang-orang kafir disekelilingnya.

Dari kedua pendapat di atas, penulis menemukan adanya kelemahan dalam masing-masing pendapat. Pendapat pertama bertentangan dengan hadis nabi yang menyebutkan bahwa selain nabi Muhammad, para rasul diutus untuk kaumnya sendiri-sendiri, sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Maksudnya, nabi Nuh bertanggung jawab kepada kaumnya. Apabila nabi Nuh meminta Allah untuk memusnahkan semua makhluk yang ada di bumi, maka nabi Nuh telah menyalahi kapasitasnya sebagai rasul bagi kaumnya. Apabila benar hal itu terjadi, maka konsekuensinya adalah perkataan nabi Muhammad tidak benar, karena nabi Nuh juga merupakan rasul untuk semua manusia di bumi. Selain itu, nabi Nuh juga telah berbuat dosa besar karena memusnahkan orang-orang di penjuru dunia yang belum tentu berbuat maksiat seperti kaumnya. Dalam do'anya nabi Nuh meminta Allah untuk memusnahkan orang-orang kafir, sebagaimana terdapat dalam Q.S. Nūḥ: 26 "*wa qāla nūḥun rabbi lā tażar 'alā al-arḍi mina al-kāfirīna dayyārā*" yang artinya "Nuh berdoa "Wahai Tuhanku, jangan Kau biarkan seorang kafir pun tinggal di bumi ini".[64]

Dalam ayat tersebut, objek yang dimaksud nabi Nuh dapat diketahui melalui diksi kata berupa bentuk *ma'rifat*, yaitu *al-kāfirīn*. Menurut penulis, bentuk *ma'rifat* dalam ayat ini yang memakai "*al*"

[64] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 1046.

memiliki korelasi dengan konteks cerita sebelumnya. Van Zoest berpendapat bahwa perujukan ulang intern melalui penunjukan merupakan bentuk indeksikalitas yang paling sederhana. Perujukan ulang ini dapat memberikan koherensi pada teks.[65] Dalam hal ini nabi Nuh merasa putus asa dengan tingkah laku orang-orang kafir yang telah diberi peringatan, namun tidak berubah dan malah melawan. Oleh karena itu, do'a nabi Nuh menggunakan bentuk *ma'rifat* yang menunjukkan orang-orang kafir di sekelilingnya (orang-orang yang pernah mendengar dakwah nabi Nuh baik secara langsung maupun tidak).

Adapun pendapat kedua memiliki kejanggalan dalam penjelasan. Dalam pendapat kedua dijelaskan bahwa air bah menenggelamkan empat kota, yaitu Erech, Kish, Shurrupak, dan Ur. Kota Shurrupak dan Ur terletak pada bagian selatan Mesopotamia Kuno. Kota-kota lain yang berdekatan adalah Uruk, Nippur, Abu Salabikh, Babylon, dan Sippar. Jadi, apabila yang terkena dampak air bah hanyalah empat kota, maka air bah hanya menggenangi wilayah selatan Mesopotamia Kuno. Akan tetapi, pendapat ini bertentangan dengan letak gunung *Judī* sebagai tempat berlabuhnya bahtera. Dalam peta pada lampiran enam digambarkan bahwa letak gunung *Judī* berada di Mesopotamia bagian utara, sebelah selatan Turki. Hal ini menunjukkan bahwa bahtera berlayar dari selatan menuju utara melewati lebih dari empat kota.

Berdasarkan penjelasan yang menyebutkan kelemahan-kelemahan dari dua pendapat di atas, maka penulis menawarkan latar tempat yang terkena dampak bencana air bah. Latar tempat

[65] Zoest, *Semiotika*, 80 & 82.

atau luas wilayah tersebut yaitu daerah Mesopotamia yang di batasi oleh sungai Tigris di sebelah utara dan sungai Eufrat di sebelah selatan, sedangkan dari timur mulai dari kota Ur (kota Mesopotamia paling ujung) sampai ke barat yaitu gunung Judi (lokasi terdamparnya bahtera). Gunung *Judī* terletak di ujung barat Mesopotamia, di sebelah selatan Turki, dekat perbatasan Syiria dan Irak di hulu sungai Tigris. Tepatnya, di sebelah timur kota *Cizre* Turki.[66]

3. Sub-Segmen III: Bahtera Nabi Nuh Berlabuh di Puncak Gunung Judi

وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجوديّ وقيل بعدا للقوم الظّالمين (هود: 44)

> "Difirmankan: "Hai bumi telanlah airmu, hai langit tahanlah hujanmu", dan air pun semakin surut, perintah Allah terlaksana sudah, bahtera itu berlabuh di atas gunung Judi, keputusan telah jatuh "kebinasaan bagi kaum yang zalim" (Hūd: 44).[67]

Ayat di atas menjelaskan tentang awal mula berhentinya bencana air bah. Air bah berhenti ketika orang-orang kafir tidak ada lagi yang tersisa, karena dua sumber pemasok air bah menghentikan aktivitasnya. Allah memerintahkan bumi untuk menelan airnya dan memerintahkan langit untuk mencabut atau menghisap airnya. Peristiwa ini dapat dilihat dengan jelas melalui ayat di atas, yaitu "*...yā arḍublu'ī māaki wa yā samāi aqli'ī...*" yang artinya "... Hai bumi telanlah airmu dan hai langit berhentilah...".

---

[66] Finkel, *Bahtera Sebelum Nabi Nuh,* 327.

[67] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 398.

Menarik untuk dicermati bahwa dalam dua kalimat tersebut terdapat diksi yang tepat untuk menggambarkan peristiwa (latar kondisi). Allah menyuruh bumi dengan menggunakan kata perintah *iblaʻī* yang berarti telanlah, bukan menggunakan kata *qifī* yang berarti berhentilah. Dua kata tersebut memiliki perbedaan akivitas. Kata *qifī* merupakan *fiʻil amar* dari *fiʻil māḍī* "*waqafa*" yang berarti berhenti. Kata "berhenti" menunjukkan aktivitas normal, yakni tidak meneruskan aktivitas yang sedang dikerjakan dan juga tidak membalikkan aktivitas tersebut ke keadaan semula.

Adapun kata *iblaʻī* merupakan *fiʻil amar* dari *fiʻil māḍī* "*balaʻa*" yang berarti menelan. Kata "menelan" menunjukkan aktivitas yang berlawanan dari aktivitas yang dilakukan sebelumnya, yakni adanya aktivitas baru yang sedang dikerjakan agar menormalisasikan kondisi atau tempat seperti semula. Aktivitas ini dilakukan setelah aktivitas sebelumnya dihentikan terlebih dahulu. Dengan demikian, apa yang dilakukan bumi tidak sekedar menghentikan airnya dan membiarkan permukaannya tergenang air, namun bumi merasa bertanggung jawab untuk membalikkan keadaan seperti sedia kala dengan cara menelan air.

Diksi yang tepat juga difirmankan Allah ketika memerintahkan langit. Diksi yang dimaksud yaitu kata *aqliʻī* yang berarti cabutlah atau hisaplah. Kata *aqliʻī* merupakan *fiʻil amar* dari kata *qalaʻa* yang berarti mencabut. Kata "mencabut" menunjukkan aktivitas yang berlawanan dari aktivitas yang dilakukan sebelumnya, yakni aktivitas baru yang dilakukan untuk menormalisasikan keadaan atau tempat sebelumnya. Aktivitas ini dilakukan setelah menghentikan aktivitas sebelumnya. Dengan demikian, apa yang dilakukan langit tidak sekedar menghentikan curahan air yang menggenangi permukaan

bumi, namun langit juga berusaha membalikkan keadaan permukaan bumi seperti semula dengan cara mencabut atau menghisap air.

Aktivitas yang dilakukan langit untuk menghisap air dari permukaan bumi memerlukan latar kondisi yang cerah dan panas. Kondisi ini berguna untuk mempercepat proses penghisapan atau penguapan air. Kondisi ini dalam istilah sains disebut dengan evaporasi, yaitu penguapan yang berasal dari air laut. Dalam Kamus Sains dijelaskan bahwa evaporasi adalah suatu perubahan keadaan dari benda cair menjadi uap pada suhu di bawah titik didih benda cair tersebut.[68] Menurut Soemarto, sebagaimana dikutip Eny, air laut menguap akibat adanya radiasi matahari.[69] Dengan demikian, semakin panas matahari masuk kepermukaan bumi semakin cepat proses evaporasi terjadi. Berdasarkan penjelasan ini, dapat disimpulkan bahwa latar kondisi yang terjadi setelah bencana air bah kembali panas, sebagaimana dijelaskan bahwa bencana air bah terjadi pada saat musim panas.

Setelah kondisi bumi berangsur surut oleh aktivitas langit dan bumi, bahtera nabi Nuh berlabuh di bukit *Judī*. Peristiwa ini direkam Allah dalam firmanNya "...*wastawat 'alā al-jūdī*..." yang artinya "...bahtera berlabuh di atas bukit judi...". Bukit Judi atau *Cudi Dagh* terletak di sebelah selatan Turki, dekat perbatasan Syiria dan Irak di hulu sungai Tigris. Tepatnya, di sebelah timur kota *Cizre* Turki.[70] Tempat bahtera berlabuh yang secara eksplisit disebutkan

---

[68] Elizabeth A. Martin, *Kamus Sains*, Penerj. Ahmad Lintang Lazuardi, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 282.

[69] Eny Yulianti dan Elok Kamilah Hayati, *Kasih Sayang Allah dalam Air Hujan*, Cet. 1 (Malang: UIN-Malang Press, 2008), 3.

[70] Finkel, *Bahtera Sebelum Nabi Nuh,* 327.

al-Qur'an membantu kejelasan dan kerealistisan cerita. Meskipun demikian, ada juga pendapat yang mengatakan gunung lain sebagai tempat berlabuhnya bahtera nabi Nuh.

Pertama, pendapat yang berasal dari al-Kitab. Dalam al-Kitab disebutkan bahwa setelah air berkurang selama 150 hari, bahtera kandas di pegunungan Ararat. Gunung ini terletak 200 mil sebelah utara gunung *Judī*, tepatnya di timur laut Turki dekat dengan perbatasan Iran dan Armenia, di antara sungai Aras dan Murat.[71] *Kedua*, pendapat yang berasal dari kisah Gilgamesh. Dalam Gilgamesh XI disebutkan bahwa Utnaphisti (nama lain dari nabi Nuh) melihat dan menghitung puncak gunung terlebih dahulu sebelum berlabuh di gunung Nisir. Gunung Nisir adalah bagian dari pegunungan Zagros yang terletak di Kurdistan Irak, dekat dengan Sulaimaniyah.[72] Untuk lebih jelasnya, penulis mencantumkan peta keberadaan ketiga gunung tersebut pada lampiran enam.

Nabi Nuh dan para pengikutnya turun dari bahtera dengan selamat, sebagaimana dapat dilihat dalam Q.S. Hūd: 48, yaitu "*qīla yā Nūḥu ihbiṭ bi salāmin minnā wa barakātin 'alaika wa 'alā umamin min man ma'aka* ..." yang artinya "Kemudian Allah berfirman "Hai Nuh, turunlah dengan selamat dan aman dari Kami dan keberkatan untukmu dan umat yang bersamamu".[73] Nabi Nuh dan para pengikutnya bersujud kepada Allah dan menyembelih binatang untuk kurban. Hal ini dilakukan sebagai wujud syukur atas karunia yang diberikan kepadanya dan para pengikutnya.

---

[71] *Ibid*., 319 & 327.

[72] *Ibid*., 321.

[73] Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 399.

Selanjutnya, Allah berjanji untuk tidak mengadakan bencana sebagaimana terjadi pada masanya di bumi. Untuk mengingatkan itu, Allah menciptakan pelangi yang menurut sebagian ulama menunjukkan sebuah busur tanpa tali.[74]

B. Makna Konotatif Kisah Nabi Nuh dalam Al-Qur'an pada Segmen Air Bah

1. Sub-Segmen I: Pemuka Agama Mengajak Masyarakat Kembali pada Agama Dinamis

Pada penjelasan makna denotatif sub-segmen I, disimpulkan bahwa kata *al-fulku* merupakan sebuah penanda (ekspresi) yang menunjukkan kepada sebuah bentuk *al-fulku* itu sendiri (petandanya/ isinya). *Al-Fulku* menjadi sebuah ekspresi bentuk karena adanya indikasi-indikasi yang menunjukkan hal itu. Indikasi tersebut berupa perbandingan kuantitas antara kata *al-fulku* yang terdapat dalam tujuh ayat dengan kata *safīnah* yang terdapat dalam satu ayat pada ayat-ayat kisah nabi Nuh. Dari ke tujuh ayat, empat di antaranya diawali dengan huruf jer: tiga huruf *fī* dan satu huruf '*alā*, dua di antaranya berupa *maf'ūl bih* dari *fi'il amar*, dan satu di antaranya berupa *maf'ūl bih* dari *fi'il muḍāri*'. Adapun kata *safīnah* berupa *muḍāf ilaih* yang tergabung dalam *iḍāfah*. Oleh karena *iḍāfah* ini menyimpan makna li, maka kata *safīnah* tidak menunjukkan kepada bentuk isi, melainkan esensi isi.

Kesimpulan di atas memunculkan sebuah pertanyaan, yaitu bentuk bahtera yang seperti apa yang ditunjukkan oleh ekspresi

[74] Bahjat, *Nabi-Nabi Allah*, 72 dan Ibnu Katsir, *Kisah Para Nabi*, 111.

al-fulku?. Ada kemungkinan pertanyaan ini sulit untuk dijawab, karena harus melihat langsung bentuk lahiriah bahtera, sehingga diketahui detail-detail bentuk bahtera yang sesungguhnya. Akan tetapi, kedetailan tersebut tidak dibutuhkan dalam tulisan ini. Bentuk bahtera yang dicari di sini hanyalah sebagai landasan pemaknaan selanjutnya (konotatif), sehingga cukup kiranya mengetahui bentuk dasar atau bentuk keseluruhan dari bahtera. Oleh karenanya, pertanyaan di atas dapat diganti dengan pertanyaan baru, yaitu apa bentuk dasar bahtera yang ditunjukkan oleh ekspresi *al-fulku*?.

Untuk menjawab pertanyaan di atas, penulis menelusuri makna dasar kata *al-fulku* beserta derivasi-derivasinya. Penelusuran dilakukan dengan menggunakan kamus-kamus bahasa Arab dari klasik hingga kontemporer, seperti: *Lisān Al-'Arab, Al-Mu'jam Al-Wasīṭ, Al-Qāmūs Al-Muḥīṭ, Mu'jam Maqāyis Al-Lugah, Mu'jam Al-Lugah Al-'Arabiyyah Al-Mu'āṣirah, Al-Mufradāt fī garīb Al-Qur'an*.

Di dalam kamus *Lisān Al-'Arab* diterangkan bahwa huruf *fa*, *lam*, dan *kaf*, selain dibaca *fulkun* juga dapat dibaca *falakun* yang memiliki bentuk *jama' aflākun*. Kata ini bermakna tempat berputarnya bintang-bintang (orbit). Selain itu, kata ini juga dapat diartikan sebagai segala sesuatu yang memiliki bentuk bulat dan besar. Apabila kata ini dikorelasikan dengan laut, seperti: *falaku al-baḥri*, maka bermakna gelombang (ombak) yang menggulung secara kontinyu. Untuk memperjelas arti kata tersebut, Ibnu Manżūr memberikan sebuah contoh berupa hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas'ūd yang artinya "sesungguhnya ada seorang laki-laki mendatangi laki-laki

yang lain, kemudian duduk di sampingnya dan berkata "aku meninggalkan kudamu karena dia berputar-putar di dalam *falak*"".

Menurut ibnu Manżūr, hadis yang diriwayatkan oleh abu 'Ubaid di atas memiliki dua makna. *Pertama*, makna yang umum diketahui. Makna ini didapatkan dengan cara menganalogikan peristiwa tersebut (tindakan kuda) dengan perputaran bintang-bintang pada poros (orbit) di langit. Jadi, kata *falak* pada hadis tersebut dimaknai dengan poros yang dihasilkan dari gerakan kuda yang membentuk lingkaran. Ibnu Manżūr memperkuat argumennya dengan meminjam pendapat para ahli astronomi yang mengatakan bahwa di langit terdapat tujuh cincin perputaran, setiap cincinnya terdapat bintang. Sebagian lain lebih tinggi dari sebagiannya yang lain dan semuanya berputar atas ijin Allah. *Kedua*, makna yang tidak umum diketahui, karena hanya digunakan oleh sebagian orang Arab. Makna kedua ini berhubungan dengan laut yang berarti gelombang (ombak) yang menggulung. Apabila dikorelasikan dengan tindakan kuda, maka kuda tersebut selalu bergerak, datang dan pergi. Selain makna-makna di atas, ibnu Manżūr juga mengartikan *falakun* dengan potongan bumi yang berputar seperti lingkaran.[75]

Dalam *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, huruf *fa*, *lam*, dan *kaf* dapat dibaca *al-fulku*. Sebuah kata yang memiliki bentuk tunggal dan banyak, baik laki-laki maupun perempuan yang berarti kapal. Kata *al-fulku* merupakan derivasi kata dari *falaka* yang berarti buah dada perempuan, sesuatu yang berputar sehingga menjadi seperti bulat. Selain dua makna tersebut, kata ini juga memiliki arti keras kepala. Arti yang ketiga ini di dapat dari perumpamaan

[75] Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, Juz 12, 366.

sebuah batu yang keras yang berbentuk bulat. Biasanya arti ini dihubungkan dengan suatu perkara, seperti: *falaka fulānun fī al-amri*. Ketiga huruf ini juga dapat dibaca *falakun* yang berarti anak bukit. Arti ini didapat dari bentuk anak bukit yang memiliki postur tanah melingkar, sehingga menjadi lebih tinggi dari sekitarnya. Kata *falakun*, apabila dihubungkan dengan laut, maka dapat diartikan dengan gelombang (ombak) yang bergerak melingkar. Selain kata-kata yang telah disebutkan, huruf *fa*, *lam*, dan *kaf*, dalam bentuk *muannaṡ* (*falkah*) diartikan dengan potongan bumi yang berputar naik. Apabila dihubungkan dengan alat pemintal maka bermakna sebuah potongan bulat yang terbuat dari kayu dan sejenisnya.[76]

Majduddīn Muhammad dalam *Al-Qāmūs Al-Muḥīṭ* membaca huruf *fa*, *lam*, dan *kaf* dengan *falakun*. Apabila kata ini dihubungkan dengan pergerakan suatu benda, maka bermakna tempat berputar (poros) bintang. Apabila dihubungkan dengan gelombang laut, maka bermakna air yang digerakkan oleh angin. Tampaknya, arti ini didapat dari bentuk ombak yang menggulung menyerupai bulat ketika tertiup angin. Selain *falakun*, ketiga huruf ini juga dapat dibaca *al-aflaku* bermakna seseorang yang berputar disekelilingnya. Pada penjelasan selanjutnya, Majduddīn memiliki pendapat yang sama dengan *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Majduddīn mengartikan akar kata *falaka* dengan keras kepala di dalam suatu persoalan.[77]

Dalam *Mu'jam Maqāyis Al-Lugah*, huruf *fa*. *Lam*, dan *kaf* menunjukkan kepada sesuatu yang berputar. Dari sini muncul

[76] *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ*, Juz 2, Cet. 2, (Mesir: Dār Al-Ma'ārif, 1973), 701.

[77] Majduddīn Muhammad ibn Ya'qub Al-Fairuz Abadi, *Al-Qāmūs Al-Muḥīṭ* (Bairut: Dar Al-kotob Al-Ilmiyah, 2009), 964-965.

kata *falkah* atau *filkah* untuk alat pemintal. Dinamakan seperti itu karena alat tersebut bergerak memutar. Selain itu muncul pula kata *falaka* yang disematkan pada buah dada perempuan. Dinamakan *falaka*, karena buah dada perempuan berbentuk bulat. Apabila dihubungkan dengan bumi, maka muncul kata *falakun* yang berarti potongan bumi yang berputar naik. Apabila dihubungkan dengan kapal, maka muncul kata *fulkun*. Dinamakan *fulkun* karena kapal berputar di air.[78]

Aḥmad Mukhtār Umar membaca huruf *fa*, *lam*, dan *kaf* dengan *falaka*, sebagaimana pendapat-pendapat sebelumnya. Kata *falaka* dihubungkan dengan buah dada perempuan bermakna bulat dan menggembung. Apabila dihubungkan dengan seseorang yang sedang memberikan informasi, maka bermakna memberitakan sesuatu yang gaib seakan-akan orang tersebut berbicara tentang tingkah laku bintang. Ketiga huruf tersebut juga dapat dibaca *falakun* yang berarti poros matahari, bulan, bintang-bintang, dan benda-benda langit. Setiap bintang berputar pada sumbunya. Selain itu, dapat pula dibaca *falkah* yang berarti segala sesuatu yang naik, menonjol, menggembung, dan berputar.[79]

Dalam *Al-Mufradāt fī garīb Al-Qur'an* huruf *fa, lam*, dan *kaf*, dibaca *fulkun* yang berarti perahu. Kata *fulkun* berbeda dari *safīnah* yang memiliki bentuk *jama'* sendiri yaitu *sufun* dan *safāin*. Kata *fulkun* memiliki bentuk tunggal dan banyak yang sama yang keduanya dikira-kirakan. Bentuk tunggal disamakan dengan bentuk *quflun*, sedangkan bentuk banyak disamakan dengan

---

[78] Abī al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariya, *Mu'jam Maqāyis al-Lugah*, Juz. 4 (Dār al-Fikr), 452-453.

[79] Umar, *Mu'jam Al-Lughah Al-'Arabiyah*, 1742.

bentuk *ḥumrun*. Selain dibaca *fulkun* ketiga huruf tadi juga dapat dibaca *falakun* yang berarti tempat berputarnya bintang-bintang. Dinamakan seperti itu karena seperti kapal. Adapun kata lain yang didapat dari ketiga huruf yaitu *falkah* (alat pemintal) yang diderivasikan dari kata *falaka*. Kata *falaka* biasa dihubungkan dengan buah dada perempuan.[80]

Berdasarkan penjelasan dari keenam kamus di atas, dapat disimpulkan bahwa kata *fulkun* dan derivasinya menunjuk kepada makna bulat. Makna bulat merupakan sebuah petunjuk untuk mendapatkan bentuk dasar bahtera nabi Nuh. Makna bulat dapat dijadikan sandaran bahwa bahtera nabi Nuh memiliki bentuk dasar bulat. Meskipun demikian, penulis tidak ingin berhenti pada satu petunjuk (dari segi bahasa) yang mungkin masih bisa dipertanyakan. Oleh karena itu, untuk memperkuat petunjuk tersebut, penulis memasukkan penjelasan-penjelasan lain dengan sudut pandang yang berbeda.

Irving Fingkel dalam bukunya menjelaskan bahwa bahtera penyelamat Atrahasīs (nama lain nabi Nuh) memiliki bentuk bundar. Irving mendapatkan bentuk bundar bahtera melalui penelitian yang dilakukan terhadap Tablet Bahtera.[81] Dalam Tablet Bahtera baru terdapat paragraf yang membicarakan tentang bentuk bahtera tersebut, yaitu:

> "Gambarlah perahu yang akan kau buat
> Di atas sebuah rancangan bundar
> Jadikan panjang dan lebarnya sama

[80] Al-Aṣfahāni, *Al-Mufradāt fī Ġarīb Al-Qur'an*, 498.

[81] Lebih lanjut penjelasan tablet, lihat Bab I, 3.

Jadikan luas alasnya satu lapangan, jadikan sisi-sisinya satu nindan (tingginya)

Kau sudah melihat guna tali kannu dan tali *ašlu*/ gelagah untuk (sebuah perahu bundar sebelumnya!)"

Baris kedua dari paragraf di atas disebutkan dengan jelas bahwa bentuk bahtera adalah bundar. Lebih lanjut, Fingkel menjelaskan mekanisme cara pembuatan bahtera bundar. Menurutnya, cara pembuatan bahtera bundar tergolong sederhana, yaitu dengan menancapkan pasak di tempat yang akan dijadikan pusat lingkaran, kemudian merentangkan tali yang telah dipasang pada pasak untuk diputar mengelilingi pasak tersebut. Proses ini merupakan tahapan awal pembuatan bahtera bundar, atau yang juga disebut *coracle*, terbesar di dunia dengan diameter mencapai 70 m.[82]

Selain dalam Tablet Bahtera baru, bentuk lingkaran juga ditemukan dalam Gilgamesh XI baris 58, yaitu kata *kippatu* yang berarti lingkaran. Kata ini tidak dieja dengan lambang sederhana, namun dengan ideogram Sumeria *GÚR*. Menurut Andrew George, kata ini menunjukkan makna 'luas'. Didukung oleh penjelasan dalam Tablet Bahtera, maka yang dimaksud dengan lingkaran tersebut adalah bentuk bahtera. Dengan demikian, teks yang terdapat dalam Gilgamesh XI semakin menguatkan bahwa bentuk bahtera adalah lingkaran.[83]

Dalam bahasa Akkadia, kata *quppu* yang digunakan pada cerita Legenda Sargon (nabi Musa) berarti keranjang anyaman.

---

[82] Finkel, *Bahtera Sebelum Nabi Nuh*, 146-149.

[83] *Ibid*., 155-156.

Dalam bahasa Arab, huruf 'p' dalam kata *quppu* berubah menjadi huruf 'f atau *fa*', sehingga menghasilkan kata *quffu* (*quffah*).[84] Dalam Kamus Al-Munawwir kata *quffah* diartikan dengan keranjang jerami yang bertali pegangan.[85] Adapun menurut Willis Budge, kuffah adalah sebuah keranjang besar dengan bentuk bundar menyerupai mangkuk besar yang terbuat dari pohon willow yang mana bagian dalam dan luarnya dilapisi aspal, sehingga dapat mengambang di atas sungai.[86]

Diceritakan bahwa ibu nabi Musa merasa takut ketika melahirkan anaknya, karena Fir'aun telah membunuh bayi laki-laki pada masa itu. Kemudian Allah memberikan ilham kepadanya untuk menghanyutkan anaknya di sungai Nil, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. al-Qaṣaṣ: 7.[87] Dalam ayat tersebut tidak dijelaskan secara eksplisit tempat untuk meletakkan bayi nabi Musa, meskipun ada yang mengatakan tempat itu dengan sebutan tabut (peti kecil).[88] Untuk memperjelas bentuk tempat tersebut, penulis mengambil pendapat ibnu Katsir yang menganalogikan ilham untuk ibu nabi Musa dengan ilham untuk lebah.[89] Allah memerintahkan lebah untuk membuat sarang, namun tidak disebutkan bentuk sarangnya, begitu pula yang terjadi pada ibu

---

[84] *Ibid*., 159.

[85] Munawwir, *Al-Munawwir*, 1143.

[86] Finkel, *Bahtera Sebelum Nabi Nuh*, 167.

[87] وأوحينا إلى أمّ موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليمّ ولا تخافي ولا تحزني إنّا رآدّوه إليك وجاعلوه من المرسلين
Artinya "Kami ilhamkan kepada ibunya Musa "susuilah dia", dan bila kamu cemas akan nasibnya, masukkan dalam peti lemparkan ke sungai, dan janganlah kamu takut dan jangan sedih, Kami akan mengembalikannya kepadamu dan akan Kami jadikan seorang rasul. Lihat, Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 686.

[88] Bahjat, *Nabi-Nabi Allah*, 255.

[89] Ibnu Katsir, *Kisah Para Nabi*, 500.

nabi Musa. Meskipun demikian, bentuk sarang lebah dapat dilihat secara eksplisit dalam kehidupan, yaitu bulat. Bentuk ini juga yang mungkin dimaksudkan tempat untuk meletakkan nabi Musa di atas sungai, sebagaimana dijelaskan pada paragraf sebelumnya.

Dari cerita singkat nabi Musa di atas, dapat diketahui bahwa tujuan ibunya ketika mengahanyutkannya menggunakan keranjang bukan untuk memindah nabi Musa dari satu tempat menuju tempat lain. Akan tetapi, untuk menyelamatkan nabi Musa dari terjangan arus sungai yang dapat mengakibatkannya tenggelam. Tujuan ibu nabi Musa senada dengan tujuan nabi Nuh, yaitu menyelamatkan makhluk hidup dari terjangan badai dan ombak yang menggunung, sebagaimana akan dijelaskan pada penjelasan selanjutnya. Berdasarkan pendapat-pendapat di atas, menjadi semakin terang bahwa bahtera nabi Nuh memiliki bentuk bundar.

Apabila dikorelasikan dengan teori perkapalan, pada prinsipnya, pembuatan kapal memiliki karakteristik yang sama. Akan tetapi, pada bagian tertentu terdapat perbedaan, seperti: kapal penyeberangan harus dilengkapi dengan sistem pintu pendarat untuk naik turun penumpang dan kendaraan. Beda halnya dengan kapal tongkang yang tidak memiliki pintu pendarat. Meskipun demikian, kapal tongkang memiliki konstruksi khas, yaitu bentuk yang didesain untuk mengangkut barang curah kering dan curah cair. Perbedaan ini menunjukkan bahwa pembuatan kapal harus disesuaikan dengan tujuannya. Misalnya, kapal yang dirancang untuk melaju dengan kecepatan tinggi cenderung memiliki lambung yang lebih lancip dibandingkan dengan kapal yang dirancang untuk melaju dengan kecepatan

rendah.[90] Hal ini menunjukkan bahwa semakin runcing lambung kapal semakin cepat pula laju kapal. Sebaliknya, semakin datar atau lebar lambung kapal, maka semakin rendah pula kecepatan kapal.

Perbedaan konstruksi kapal tersebut, selain mempengaruhi laju kecepatan juga mempengaruhi daya angkut kapal. Menurut Iskandar, muatan yang diangkut oleh kapal *streamline* (kapal yang memiliki lambung lancip) lebih rendah dibanding muatan yang diangkut kapal yang memiliki lambung datar. Sebab, lambung datar pada kapal memiliki koefisiensi bentuk yang juga lebih besar, sehingga mempengaruhi kapasitas ruang muat yang lebih besar. Oleh karenanya, kapal tongkang cenderung menggunakan lambung datar. Lebih lanjut dijelaskan bahwa diantara kelebihan kapal dengan lambung datar yaitu memiliki tingkat kestabilan yang relatif baik, karena pada bentuk datar memiliki momen kopel lebih besar pada sudut oleng yang sama jika dibanding dengan bentuk lambung lancip.[91]

Menurut penulis, bahtera bulat yang dibuat oleh nabi Nuh sesuai dengan tujuannya, yaitu menyelamatkan makhluk hidup dari terjangan badai dan air bah. Bentuk bulat mampu memecah angin dan air yang menghantam badan bahtera. Bentuk bulat mampu menghindarkan bahtera dari hantaman keras angin dan air yang bisa menyebabkan bahtera pecah dan tenggelam. Meskipun demikian, bentuk bulat juga dapat mengakibatkan para penumpang bahtera harus selalu waspada dan siap terhadap

---

[90] Iskandar Abu Bakar dkk., *Suatu Pengantar: Pelayaran Perairan Daratan*, Cet. 1 (Transindo Gastama Media, 2011), 101 & 111-113.

[91] *Ibid*., 115 & 124.

gerakan-gerakan bahtera yang sulit dikendalikan,[92] bahkan dapat membentuk putaran seperti gangsing. Untuk menghindari adanya kerusakan internal bahtera akibat goncangan-goncangan dari luar, konstruksi internal bahtera harus diukur dengan cermat dan akurat, seperti pembuatan geladak dan kabin, sebagaimana akan dijelaskan pada penjelasan selanjutnya.

Apabila dikorelasikan dengan arsitektur, maka bentuk bulat adalah bentuk yang sesuai untuk membuat bangunan yang menjulang tinggi, karena dapat memecah dan mengurangi tekanan angin. Dalam film *engineering* dijelaskan bahwa bangunan tinggi (gedung) yang memiliki bentuk silinder (bulat) dapat mempermudah laju angin. Artinya, bentuk tersebut dapat mengurangi kontak angin dan bangunan yang menyebabkan getaran atau ketidakseimbangan. Akan tetapi, bentuk silinder yang konstan dari bawah hingga atas ternyata masih menimbulkan masalah pada keseimbangan, karena dapat menimbulkan pusaran angin yang menekan kuat gedung. Untuk mengatasi masalah ini, dibuatlah bentuk kerucut karena dapat mempermudah laju angin dan mengurangi tekanan angin pada gedung (Millenium).[93] Adapun pada bahtera nabi Nuh, cukup memakai bentuk bulat, karena bahtera tersebut hanya memiliki tiga lantai.

Berdasarkan penjelasan-penjelasan yang dipaparkan di atas, penulis menyimpulkan bahwa bahtera yang ditumpangi nabi Nuh dan para pengikutnya memiliki bentuk bulat (bundar/ *coracle*). Dengan alasan, bahtera yang akan digunakan nabi Nuh bukan untuk melaksanakan hijrah (berpindah dari satu tempat

[92] Finkel, *Bahtera Sebelum Nabi Nuh*, 149.

[93] Film *Engineering The Impossible*, Lulus Sensor. 21 April 2004.

ke tempat lain), sebagaimana yang dilakukan nabi Muhammad ketika menghindari teror orang-orang kafir, namun untuk misi penyelamatan kehidupan makhluk hidup. Oleh karena itu, pergerakan bahtera bukan suatu perkara penting bagi nabi Nuh, sehingga mengakibatkan bahtera terdampar di gunung Judi, bukan ditempat datar yang nyaman untuk keluar para penumpangnya.

Bentuk bulat ini mungkin akan meresahkan masyarakat yang terbiasa dengan konsep bentuk dasar kapal panjang dengan ujungnya yang runcing. Hal terpenting dalam keresahan masyarakat adalah menghadapi sebuah pertanyaan, bagaimana konstruksi internal kapal untuk mengefisiensi ruang-ruang yang akan dipakai banyak makhluk hidup, bahkan dikatakan bahtera nabi Nuh berisi penuh muatan,[94] dengan bentuk dasar bahtera yang bundar?.

Untuk menjawab pertanyaan ini, penulis menganalogikan bentuk internal bahtera dengan bentuk internal sarang lebah. Ada dua alasan penulis memilih lebah sebagai bahan penganalogian. *Pertama*, lebah adalah salah satu hewan yang memiliki kedudukan spesial dalam al-Qur'an, karena lebah menjadi nama salah satu dari banyak surat dalam al-Qur'an, yaitu an-Nahl (surat yang ke 16). *Kedua*, lebah mendapat wahyu dari Allah untuk membuat sarang, sebagaimana terdapat dalam Q.S. an-Nahl: 68.[95] Pemberian ilham

[94] فأنجيناه ومن معه في الفلك المشحون. Artinya: "Maka Kami selamatkan Nuh dan orang-orang yang bersamanya di dalam kapal yang penuh muatan".

[95] وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون Artinya: "Tuhanmu pun mengilhami lebah: "Buatlah sarang-sarang di gunung-gunung, di pohon-pohon, serta di tempat yang dibangun manusia"". Lihat, Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 483.

ini menunjukkan kepada kekhususan lebah dibanding dengan hewan yang lainnya. Perintah Allah ini juga terjadi pada nabi Nuh untuk membuat bahtera. Dari sini dapat dilihat bahwa keduanya memiliki kesamaan, yaitu mendapat perintah langsung dari Allah.

Sarang lebah dapat dianggap sebagai bahtera nabi Nuh, karena memiliki bentuk bulat. Sarang lebah memiliki ruang-ruang sebagai tempat penyimpanan madu, sebagaimana bahtera nabi Nuh memiliki ruang-ruang (kabin-kabin) tempat makhluk hidup diselamatkan. Ruang yang terdapat dalam sarang lebah disebut dengan hexagon. Hexagon adalah bangunan yang terdiri dari enam sisi, masing-masing sisinya memiliki sudut 60 derajat. Menurut para ahli matematika, bentuk hexagonal merupakan bentuk geometri yang paling tepat untuk memaksimalkan penggunaan ruang.[96] Oleh karenanya, bentuk internal bahtera nabi Nuh berkemungkinan besar memiliki bentuk-bentuk ruang hexagonal.

Quraish Shihab dalam tafsir al-Mishbah menjelaskan bahwa sarang lebah memiliki lubang-lubang yang sama dan berbentuk segi enam. Pemilihan bentuk ini berguna untuk memanfaatkan semua ruangan yang ada, sehingga binatang lain tidak dapat masuk melalui celah-celah yang ada.[97] Dari bentuk persegi enam didapatkan ruang-ruang efisien untuk menjaga keseimbangan bahtera dan keharmonisan para penghuninya. Meskipun berada dalam satu bahtera yang sama, namun makhluk hidup di dalamnya memiliki ruangan sendiri-sendiri untuk mencegah dari gangguan makhluk hidup lain.

---

[96] https://hismajesty3rd.wordpress.com/2010/11/25/teori-hexagonal-lebah-madu. Diakses pada tanggal 2-Mei-2016.

[97] Shihab, *Tafsī Al-Mishbāh*, Volume. 6, 646.

Dalam misi penyelamatannya, nabi Nuh sebagai pahlawan harus mempertimbangkan stabilitas bahtera untuk memperoleh keselamatan dan keutuhan bahtera dengan muatannya yang banyak. Oleh karena itu, nabi Nuh harus memiliki teknik akurat dalam menimbun dan memadatkan ruang-ruang bahtera. Dengan menggunakan bentuk hexagon, maka pemakaian maksimum atas kapasitas bahtera dan pemakaian maksimum atas muatan ruang dapat terwujud.[98]

Secara keseluruhan, penjelasan-penjelasan tentang konstruksi bahtera yang telah dipaparkan di atas menghasilkan dua kesimpulan. *Pertama*, bahtera nabi Nuh memiliki bentuk dasar bulat (bundar atau lingkaran). Dalam kehidupan, bentuk bulat memiliki kelenturan, baik dari segi internal benda maupun eksternal benda. Dari segi internal, benda yang memiliki bentuk bulat memiliki tingkat gerak lebih dibanding bentuk lain, seperti: segitiga, persegi, dan persegi panjang. Dalam sebuah literatur dijelaskan bahwa bentuk bulat (lingkaran) memberi kesan bergerak, memiliki kecepatan, tidak terputus. Adapun dari segi eksternal, benda yang memiliki bentuk bulat akan mudah menghadapi rintangan. Dalam sebuah literatur disebutkan pula bahwa bentuk bulat memiliki kesan dinamis, memiliki kualitas, dan dapat diandalkan.[99]

Kedua, ruang-ruang internal bahtera memiliki bentuk hexagon (persegi enam). Bentuk hexagon merupakan bentuk yang sesuai dalam hal efisiensi ruangan. Bentuk hexagon

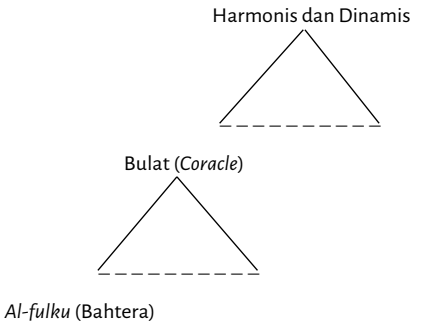
---

[98] Radiks Purba, *Angkutan Muatan Laut*, Jilid. 1, Cet. 1 (Jakarta: Rineka Cipta, 1997), 1.

[99] http://pembuatanlogo.com/filosofi-lingkaran-pada-logo-dan-maknanya. Diakses pada tanggal 16-Mei-2016.

mampu mengharmonisasi para penghuni bahtera. Ketepatan sudut-sudutnya, jika disejajarkan dengan sudut-sudutnya yang lain memberikan keseimbangan dan kekuatan pada bahtera, sehingga dapat memberikan rasa aman kepada para penumpang serta ketenangan bahtera dalam menghadapi terjangan ombak dan badai.

Secara visual, meminjam triadik Peirce, pemakanaan tersebut dapat dilihat seperti di bawah ini:



Gambar. 15.
Pemaknaan Al-Fulku Berdasarkan Kamus

Dua kesimpulan di atas memunculkan spekulasi beberapa pertanyaan, yaitu mengapa Allah lebih memilih bahtera untuk dijadikan sebagai penyelamat nabi Nuh dan para pengikutnya?, mengapa Allah mengawasi langsung proses pembuatan bahtera?, adakah maksud lain di balik pemilihan bahtera sebagai penyelamat?. Ketiga pertanyaan ini dapat menghantarkan pembahasan pada pencarian makna konotatif dari bahtera.

Menurut penulis, makna konotatif dari bahtera adalah agama. Sebagaimana dijelaskan pada makna denotatif bahwa

makna konotatif ini diambil berdasarkan esensi bahtera, bukan berdasarkan atribut sekunder bahtera. Maksud dari atribut sekunder bahtera di sini adalah bentuk bulat yang menggunakan diksi *al-fulku*. Telah dijelaskan pula bahwa esensi bahtera yang diceritakan dalam kisah nabi Nuh menggunakan diksi *safīnah*, bukan *al-fulku*. Oleh karenanya, untuk mendapatkan makna konotatif bahtera, penulis menggunakan diksi *safīnah* sebagai penunjuk arah.

Ada beberapa alasan penulis memilih agama sebagai makna konotatif dari bahtera. *Pertama*, berdasarkan hadis nabi yang diriwayatkan oleh imam A*ḥ*mad.[100] Dalam hadis tersebut diceritakan bahwa perumpamaan orang-orang yang teguh dalam menjalankan hukum-hukum Allah dan orang-orang yang terjerumus di dalamnya bagaikan sekelompok orang yang berada di atas kapal. Sebagian mendapat tempat di bawah, tempat yang berbahaya dan tidak mengenakkan, sebagian lagi mendapat tempat di atas. Orang-orang yang berada di bawah jika ingin mendapatkan air, maka harus naik ke atas dan melewati orang-orang yang berada di sekitarnya hingga membuat susah. Untuk menghindari hal itu, orang-orang yang di bawah berkata "lebih baik kami melubangi tempat dibagian kami supaya tidak mengganggu teman-teman yang di atas". Apabila orang-orang yang berada di atas membiarkan tindakan ini, maka mereka

---

[100] حـدّثنا يحيى بن سعيد عن زكريا قال حـدّثنا عامر قال سمعت النعمان بن بشير يخطب يقول وأومأ بأصبعه إلى أذنيه سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول مثل القائم على حدود الله والواقع فيها أو المدّهن فيها مثل قوم ركبوا سفينة فأصاب بعضهم أسفلها وأوعرها وشرّها وأصاب بعضهم أعلاها فكان الّذين في أسفلها إذا استقوا الماء مرّوا على من فوقهم فآذوهم فقالوا لو خرقنا في نصيبنا خرقا فاستقينا منه و لم نؤذ من فوقنا فإن تركوهم وأمرهم هلكوا جميعا وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعا

semua akan binasa, namun jika mereka mencegahnya maka akan selamat.

Secara eksplisit, hadis di atas tidak menyebutkan kata 'agama'. Meskipun demikian, penulis melihat adanya petunjuk untuk memberikan makna konotatif kapal sebagai agama. Petunjuk tersebut berasal dari perumpamaan orang yang mengerjakan hukum-hukum Allah berada di atas kapal. Hukum-hukum Allah tidak akan terwujud tanpa adanya agama. Agama dalam hal ini berfungsi sebagai bingkai untuk menstrukturasi hukum-hukum tersebut, sehingga pelaksanaan dan tujuannya jelas. Dengan kata lain, kapal yang menjadi perumpamaan tempat menjalankan hukum-hukum Allah dapat disebut dengan agama.

Kedua, berdasarkan pendapat salah satu ulama yang menamakan kitabnya dengan *Safīnatun Najāh*. Dalam kitab tersebut, Sālim bin Samīr al-*Ḥaḍ*ramīy menjelaskan pokok-pokok ajaran agama (Islam) dan fiqih berdasarkan *mażhab* imam Syafi'ī. Salah satu dari penjelasan agama Islam adalah penjelasan tentang rukun-rukun Islam yang lima, yaitu: membaca dua kalimat syahadat, mendirikan shalat, membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadhan, dan melaksanakan haji bagi yang mampu.[101] Adapun salah satu dari penjelasan fiqih adalah bab yang menjelaskan wudhu. Menurutnya, yang diwajibkan ketika wudhu ada enam, yaitu: niat, membasuh wajah, membasuh dua tangan sampai siku-sikunya, membasuh sebagian kepala (rambut), membasuh dua kaki sampai mata kakinya, dan tertib.[102]

---

[101] Abī 'Abdul al-Mu'ṭī Muhammad Nawawi, *Syarah Safinatun Najāh*, Ed. Bbaru, Cet. 1 (Indonesia: Dār al-Iḥyā, Tanpa Tahun), 5-8.

[102] *Ibid*., 17-18.

Dari kedua contoh penjelasan yang terdapat dalam kitab *Safīnatun Najāh*, terlihat jelas bahwa Sālim menjelaskan pokok-pokok ajaran agama (Islam) beserta aturan-aturannya (fiqih). Semua penjelasan tersebut terbingkai dalam sebuah judul buku dengan nama *Safīnatun Najāh* yang artinya Kapal Keselamatan. Implisitnya, Sālim mengibaratkan agama melalui pokok-pokok ajarannya dengan kapal. Sebuah kapal harus memiliki aturan-aturan agar selamat dari terjangan ombak dan badai ketika berlayar. Selain itu, para penumpangnya juga memiliki aturan-aturan yang harus dijalankan, salah satunya telah dijelaskan pada hadis nabi di atas, sehingga dapat selamat sampai tujuan. Hal ini terjadi pula pada agama dan para pemeluknya. Agama harus memiliki aturan-aturan yang akan dijalankan oleh para pemeluknya. Aturan-aturan tersebut berfungsi menyelamatkan para pemeluknya dari hal-hal yang tidak diinginkan.

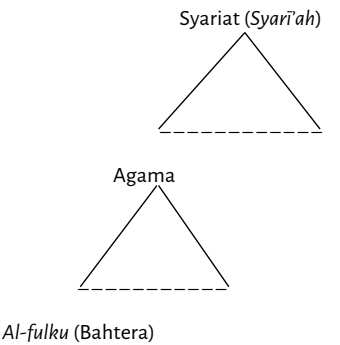
Ketiga, berdasarkan pendapat Abu Bakar atau yang dikenal dengan Bakar al-Makiy bin Sayyid Muhammad Syaṭā ad-Dimyāṭī. Menurutnya, ada tiga jalan menuju Allah, yaitu *syarī'ah*, *ṭarīqah*, dan *ḥaqīqah*. *Syarī'ah* diumpamakan seperti kapal karena dapat menuju sebuah tujuan, *ṭarīqah* diumpamakan seperti lautan karena merupakan tempat tujuan dicapai, sedangkan *ḥaqīqah* diumpamakan seperti intan karena memberikan manfaat yang besar. Untuk mendapatkan intan harus mengarungi lautan dan untuk mencapai tengah-tengah lautan harus menggunakan kapal.[103] Ketiga cara ini terangkum dalam sebuah bingkai yang disebut agama. Dengan kata lain, agama memiliki tiga tingkatan untuk sampai kepada Allah.

[103] Sayyid Bakar al-Makiy bin Sayyid Muhammad Syaṭā ad-Dimyāṭī, *Syarah Kifāyah al-Atqiyā wa minhāj al-Aṣfiyā* (Semarang: Al-'Alawiyyah, Tanpa Tahun), 8-9.

Pembahasan yang disampaikan Abu Bakar mengerucutkan dua pembahasan sebelumnya. Dalam pembahasan sebelumnya dijelaskan bahwa kapal merupakan perumpamaan dari agama. Akan tetapi, Abu Bakar memaksudkan perumpamaan kapal tersebut pada tingkatan *syarī'ah*. *Syarī'ah* merupakan tingkatan dasar untuk sampai kepada Allah. *Syarī'ah* biasa digunakan para pemeluk agama secara umum atau yang masih awam. Artinya, aturan-aturan yang harus dijalankan para pemeluk awam juga masih bersifat dasar.

Apabila dikorelasikan dengan kisah nabi Nuh, maka *syarī'ah* merupakan tingkatan yang sesuai untuk diterapkan pada para pengikutnya. Dengan alasan bahwa para pengikut nabi Nuh berada pada posisi aman dalam sebuah kepercayaan jika dibandingkan dengan posisi kaumnya yang melenceng, sehingga aturan-aturan yang bersifat dasar dapat meringankan pelaksanaannya dan menjauhkan para pengikutnya dari kemurtadan.

Secara visual, meminjam triadik Peirce, pemaknaan tersebut dapat dilihat seperti di bawah ini:

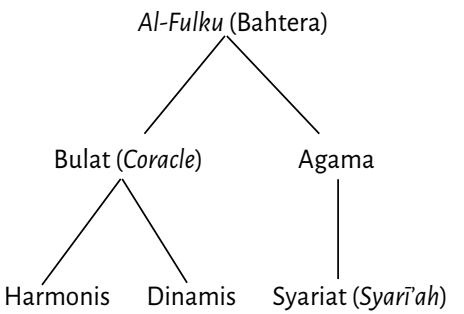


Gambar. 16.

Pemaknaan Al-Fulku Berdasarkan Pendapat Para Ulama

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, salah satu peristiwa yang terjadi dalam kisah nabi Nuh dapat dikonotasikan dengan peristiwa yang lain. Salah satu peristiwa kisah nabi Nuh yang dimaksud adalah ketika nabi Nuh menyuruh para pengikutnya masuk ke dalam bahtera setelah melihat *tannūr* memancarkan air. Secara konotatif, peristiwa tersebut dapat diartikan dengan peristiwa lain yaitu, nabi Nuh (pemuka agama) menyuruh orang-orang untuk masuk ke dalam agama yang dibawanya. Ajakan nabi Nuh bukan tanpa alasan. Alasan-alasan ini yang nanti akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya, namun sebelumnya pemetaan pemaknaan dirasa berguna sebagai konsep awal.

Untuk memetakan pemaknaan secara lebih jelas, model KF Umberto Eco atau yang juga disebut pohon KF dirasa tepat untuk mewakili hal itu, sebagaimana terlihat di bawah ini:



Gambar. 17.
Pemaknaan Al-Fulku Menggunakan Model KF

Dari model KF di atas, dapat disimpulkan bahwa bahtera dapat dikonotasikan dengan agama harmonis dan dinamis.

Apabila agama dinamis ditarik pada zaman sekarang, maka memunculkan konsekuensi yaitu pengkonotasian nabi Nuh. Sebab nabi Nuh tidak hidup pada zaman sekarang. Secara konotatif, berdasarkan beberapa alasan yang akan dijelaskan, nabi Nuh dapat diartikan dengan pemuka agama (ulama).

Pertama, nabi Nuh adalah seorang utusan yang diutus untuk memberi peringatan kepada kaumnya, sebagaimana terdapat dalam Q.S. Hūd: 25[104]. Begitu pula pemuka agama yang mendapat kepercayaan dari masyarakat untuk mengingatkan mereka dari kesalahan dan membimbing mereka kepada kebenaran. *Kedua*, tidak ada nabi yang muncul setelah nabi Muhammad. Alasan yang kedua memberikan penjelasan bahwa pengkonotasian nabi pada zaman sekarang bukan nabi, namun pengganti nabi yang memiliki tugas yang sama dengan nabi, yaitu meyakini adanya satu Tuhan. Pengganti tersebut adalah ulama atau pemuka agama.

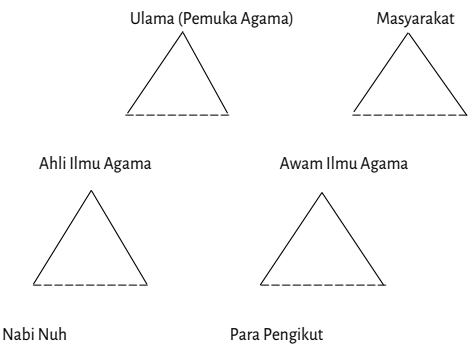
Hal ini dapat dilihat dalam salah satu hadis yang diriwayatkan oleh imam Abi Daud yang artinya "barang siapa meniti jalan untuk menuntut ilmu, maka Allah akan mempermudah jalan ke surga. Sungguh para malaikat merendahkan sayapnya sebagai keridhaan kepada penuntut ilmu. Orang yang berilmu akan dimintakan maaf oleh penduduk langit dan bumi hingga ikan yang ada di dasar laut. Kelebihan seorang alim dibanding ahli ibadah seperti keutamaan bulan pada malam purnama atas seluruh bintang. Para ulama adalah pewaris para nabi dan para nabi tidak mewariskan dinar dan dirham. Mereka hanyalah

[104] ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه إني لكم نذير مبين yang artinya: "Kami telah mengutus Nuh kepada kaumnya, Nuh berkata "aku sungguh yang memberi peringatan yang nyata bagi kamu". Lihat, Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 394395-.

mewariskan ilmu. Barangsiapa mengambilnya, maka ia telah mengambil bagian yang banyak".[105]

Pengkonotasian nabi Nuh terhadap ulama atau pemuka agama pada zaman sekarang mengakibatkan timbulnya pengkonotasian unsur kisah yang lain. Unsur kisah yang dimaksud adalah para pengikut nabi Nuh. Apabila nabi Nuh dikonotasikan dengan ulama (abad 21), maka para pengikut nabi Nuh dapat dikonotasikan dengan masyarakat abad 21. Sebab, masyarakat telah mempercayai keilmuan yang dimiliki para pemuka, sehingga layak untuk diikuti. Munculnya, pemaknaan masyarakat abad 21 adalah sebuah konsekuensi dari pemaknaan sebelumnya yaitu nabi Nuh.

Secara visual, meminjam model triadik Peirce, kedua makna tersebut terlihat seperti di bawah ini:



Gambar. 18.

Pemaknaan Nabi Nuh dan Para Pengikut

---

[105] من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا من طرق الجنة وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم وإنّ العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض والحيتان في جوف الماء وإنّ فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وإنّ العلماء ورثة الأنبياء وإنّ الأنبياء لم يورّثوا دينارا ولا درهما ورّثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر ﴿أبو داود: 35157﴾

2. Sub-Segmen II: Agama Dinamis Menghadapi Kemajuan Peradaban Abad 21

Agama nabi Nuh, sebagaimana dijelaskan pada sub-segmen sebelumnya, merupakan agama yang kokoh dan kuat. Di sisi lain, agama nabi Nuh juga memiliki sifat lentur dan fleksibel. Sifat-sifat ini dibangun melalui komposisi-komposisi konstruksi yang tepat dan perakitan-perakitannya yang akurat. Sifat internalnya yang kokoh dan kuat melahirkan harmonisasi bagi para pemeluknya. Hal ini digambarkan oleh hexagon yang memiliki tingkat kerapatan tinggi ketika dipadukan dengan hexagon-hexagon yang lain. Dengan kata lain, para pemeluk agama nabi Nuh masing-masing menjalankan perannya sendiri-sendiri, sehingga tidak ada yang berusaha mengganggu peran lain.

Adapun sifat eksternalnya yang lentur dan fleksibel melahirkan kedinamisan dalam menghadapi dunia luar. Sifat dinamis agama nabi Nuh mampu mengatasi masalah-masalah dengan baik, sehingga agama tersebut masih terus hidup dan para pemeluknya tidak perlu pindah ke agama lain. Untuk membuktikan kedinamisan tersebut, penulis akan menjelaskan cara-cara agama nabi Nuh[106] dalam menghadapi dunia luar serta perbandingannya dengan agama yang lain. Namun, sebelumnya akan dibahas terlebih dahulu makna konotatif dari awal sub-segmen kedua untuk menghantarkan pembahasan secara komprehensif.

---

[106] Perlu diklarifikasi bahwa yang dimaksud dengan agama nabi Nuh di sini adalah agama monoteisme yang menganut adanya Satu Tuhan. Jadi, agama nabi Nuh tidak hanya berlaku pada masa nabi Nuh hidup. Akan tetapi, selama ada agama yang menganut Satu Tuhan, maka agama tersebut dapat disebut dengan agama nabi Nuh a.s.

Awal mula sub-segmen kedua ditandai dengan memancarnya *tannūr* yang diartikan Ibnu Katsir sebagai semacam pemasak roti yang terbuat dari tanah liat dan diletakkan di dalam tanah, biasanya tidak ada air di dalamnya. Setelah mengetahui *tannūr* memancar, nabi Nuh dan para pengikutnya mulai memasuki bahtera dengan membawa sepasang binatang. Menarik untuk dicermati bahwa Allah memilih *tannūr* sebagai tanda awal mula bencana air bah. Dari sini muncul pertanyaan spekulatif, yaitu mengapa Allah memilih *tannūr* sebagai penanda datangnya air bah?

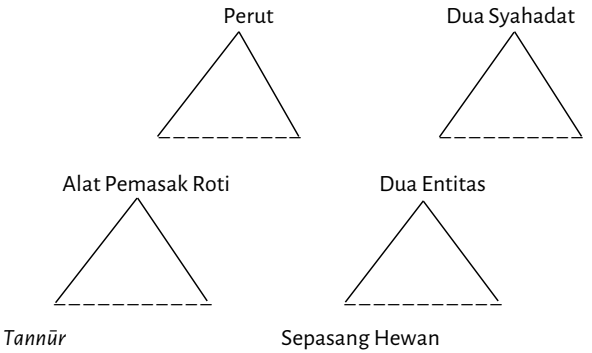
Tannūr, sebagaimana dijelaskan di atas, adalah sebuah tempat pemasak roti yang berada di dapur. Kehadiran *tannūr* merupakan suatu hal penting dalam kehidupan, karena roti yang menjadi kebutuhan pokok untuk makan sehari-hari diproduksi melalui alat tersebut. Ketika *tannūr* mengalami kerusakan dan pemiliknya tidak mempunyai uang untuk memperbaikinya atau sekedar membeli roti untuk mengganjal perut yang kosong, maka kemungkinan besar akan terjadi bencana (kejahatan), baik pencurian, perampokan, pembunuhan, ataupun yang lain.

Secara konotatif *tannūr* dapat diartikan sebagai perut. Arti ini didapatkan melalui hubungan kausalitas antara *tannūr* dan perut. *Tannūr* merupakan tempat memproduksi roti, sedangkan perut merupakan tempat roti disimpan dalam tubuh atau tujuan memproduksi roti. Ketika perut kosong dan orang merasakan lapar, maka orang akan berusaha memasukkan makanan ke dalam perut. Apabila tidak ada makanan yang dimasukkan, maka orang tersebut akan mencari cara untuk mendapatkan makanan.

Perut kosong merupakan sebab terjadinya kejahatan-kejahatan. Kejahatan ini tidak hanya terjadi pada manusia, melainkan juga terjadi pada hewan.

Dalam menghadapi permasalahan ini, Allah memberikan solusi melalui cerita nabi Nuh, yaitu ketika *tannūr* memancarkan air, maka nabi Nuh dan para pengikutnya memasuki bahtera. Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa para pengikut nabi Nuh adalah orang-orang hina. Artinya, tidak mempunyai kedudukan dalam masyarakat yang mungkin disebabkan karena kurang adanya finansial. Secara konotatif cerita tersebut dapat diartikan dengan cerita yang lain, yaitu ketika perut seseorang kosong dan orang tersebut tidak mempunyai makanan untuk dimasukkan ke dalamnya, maka orang tersebut harus kembali kepada agama. Sebab, agama akan menghindarkan seseorang berbuat kejahatan. Maksud dari kembali kepada agama adalah mengingat Allah dan rasulnya karena perut kosong ini terjadi pada orang yang telah memeluk agama Allah. Hal ini dapat dilihat dalam kisah nabi Nuh, yaitu para pengikutnya membawa sepasang hewan ke dalam bahtera. Secara konotatif sepasang hewan ini (tanpa memperdulikan jenis kelaminnya) dapat diartikan sebagai dua kalimat syahadat.

Secara visual, meminjam model triadik Peirce, pemaknaan tersebut dapat dilihat seperti di bawah ini:



Gambar. 19.

Pemaknaan *Tannūr* dan Sepasang Hewan

Terkait dengan agama dinamis yang dibawa nabi Nuh, di bawah ini akan dipaparkan penjelasan-penjelasan beserta bukti-bukti konkret dalam cerita. Kedinamisan agama tersebut dapat dilihat melalui peristiwa bahtera ketika mengatasi terjangan ombak dan hembusan badai. Secara konotatif dalam konteks kekinian, ombak yang menerjang bahtera dan badai yang menghembus bahtera dapat diartikan dengan sebuah peradaban abad 21. Dalam hal ini, keduanya memiliki persamaan yaitu tidak bisa dikendalikan. Gulungan ombak-ombak yang menggunung dan badai yang dahsyat tidak bisa dikendalikan oleh manusia. Begitu pula pada peradaban abad 21 yang ditandai dengan pembumian internet. Kemajuan internet tidak dapat dikendalikan oleh manusia. Keberadaannya mengharuskan manusia untuk beradaptasi dengannya, sehingga agama yang dianut manusia pun juga harus mengadaptasikan aturan-aturan yang telah ditetapkan sebelumnya atau sebagaimana dikatakan

Sahal Mahfudh yaitu dengan mengaplikasikan fiqih secara baik dan benar, sehingga mudah diterima oleh masyarakat awam.[107]

Pengadaptasian aturan bukan berarti memaksakan agama untuk ikut ke dalam aturan-aturan peradaban abad 21. Bukan pula sebaliknya, peradaban abad 21 harus mengikuti aturan-aturan agama. Akan tetapi, adaptasi memunculkan adanya dialog-dialog antara agama dengan peradaban abad 21. Pada posisi ini terjadi tarik-ulur prinsip-prinsip agama. Modifikasi aturan-aturan agama bisa saja terjadi, namun harus tetap berpijak pada prinsip-prinsipnya. Proses inilah yang disebut dengan dinamis. Dalam KBBI, kata dinamis diartikan dengan penuh semangat dan tenaga sehingga dapat bergerak dengan cepat dan mudah menyesuaikan diri dengan keadaan.[108]

Modifikasi aturan agama, sebenarnya telah terjadi pada masa awal-awal Islam.[109] Modifikasi aturan agama yang dimaksud, diantaranya yaitu perubahan salah satu aturan tentang kepemimpinan yang sudah mapan oleh kaum khawarij. Aturan tersebut berisi tentang seorang pemimpin harus berasal dari suku Quraisy. Tampaknya aturan ini bersumber dari hadis nabi yang artinya "Pemimpin itu dari bangsa Quraisy, karena apabila mereka dimintakan untuk menyayangi, maka mereka akan menyayangi, apabila mereka mengadakan perjanjian maka mereka akan menepatinya, apabila mereka menetapkan hukum, maka mereka akan berbuat adil. Barang siapa tidak melaksanakan hal tersebut

---

[107] Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, Cet. 1 (Yogyakarta: Lkis, 1994), 24.

[108] Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 206.

[109] Islam merupakan agama nabi Nuh atau sebaliknya, agama nabi Nuh merupakan agama Islam. Sebab agama Islam dan agama yang dibawa nabi Nuh memuat prinsip dasar keyakinan yang sama, yaitu mempercayai dan menyembah satu Tuhan.

diantara mereka, maka baginya akan mendapat laknat dari Allah, malaikat, dan manusia seluruhnya".[110]

Meskipun aturan tersebut bersumber dari nabi Muhammad, namun kaum khawarij tetap melakukan penalaran terhadap sabda nabi tersebut. Menurutnya, semua orang berhak menjadi pemimpin selama orang tersebut dapat berlaku adil dan tidak sewenang-wenang.[111] Sikap yang ditunjukkan kaum khawarij termasuk ke dalam sikap dinamis. Sebab, kaum khawarij berusaha menyesuaikan aturan yang telah mapan dengan konteks sosial pada masa itu. Dalam hal ini kaum khawarij lebih mengedepankan cara berpikir kontekstual daripada tekstual.

Akan tetapi, pada hal lain, kaum khawarij tetap mengedepankan cara berpikir tekstual. Pemikiran tekstualnya ditunjukkan ketika kaum khawarij mengetahui bahwa Ali dan Mu'awiyah melakukan jalan damai dengan menggunakan institusi *taḥkīm*. *Taḥkīm* adalah sebuah institusi yang diadakan sebelum Islam untuk menyelesaikan perkara. Menurut kaum khawarij, Ali dan Mu'awiyah telah keluar dari agama Islam, karena keduanya tidak menggunakan al-Qur'an sebagai rujukan permasalahannya.[112] Dalam hal ini, dapat dikatakan bahwa Ali dan Mu'awiyah telah mempraktekkan agama dinamis. Sebab keduanya tidak memaksakan al-Qur'an menjadi rujukan permasalahan, namun lebih memilih institusi *taḥkīm* yang mungkin pada saat itu lebih sesuai jika dipakai.

---

[110] الأئمة من قريش إذا استرحموا رحموا وإذا عاهدوا وفوا وإذا حكموا عدلوا فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ﴿أحمد: 18941﴾. *software* Lidwa.

[111] Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, Penerj. Khairon Nahdiyyin, Cet. 1 (Yogyakarta: Lkis, 2007), 246-250.

[112] Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas, Pluralitas, Terorisme*, Cet. 1 (Yogyakarta: Lkis, 2011), 287-288.

Agama dinamis yang telah dipraktekkan pada jaman dahulu tidak terlepas dari cara berpikir kontekstual dalam memahami aturan-aturan agama (fiqih). Cara ini pula yang ditekankan oleh Sahal Mahfudh dalam mensinergikan aturan agama dengan realita kehidupan. Meskipun demikian, Mahfudh tetap mengingatkan untuk tidak meninggalkan dan menanggalkan fiqih secara mutlak. Lebih lanjut dijelaskan bahwa dengan pemahaman kontekstual, maka perilaku kehidupan akan terjiwai oleh fiqih secara konseptual dan tidak menyimpang dari jalur fiqih itu sendiri.[113]

Dari kedua contoh di atas, dapat diambil point penting sebagai prinsip agama dinamis. *Pertama*, agama dinamis tidak melihat teks sebagai tujuan akhir pengambilan aturan. *Kedua*, agama dinamis tidak mengenal anti kompromi terhadap keadaan yang tidak sesuai dengan aturan. *Ketiga*, agama dinamis akan selalu mengkaji ulang aturan-aturan yang telah mapan agar sesuai dengan kondisi tanpa mengindahkan prinsip-prinsipnya.

Berbeda dari agama dinamis, agama fundamentalis menjadikan teks sebagai tujuan akhir dari pengambilan aturan. Agama fundamentalis lebih bersikap anti kompromi. Agama fundamentalis akan memaksakan aturan-aturan di luar agama ataupun realita kehidupan yang kurang sesuai agar tunduk kepadanya. Hal ini senada dengan pendapat Malise Ruthven yang mengorientasikan kata fundamentalis dengan makna anti intelektual, tidak toleran, dan fanatik.[114] Agama yang berpedoman

---

[113] Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, 23.

[114] Malise Ruthven, *Fundamentalism: The Search for Meaning* (New York, Oxford University Press, 2004), 7.

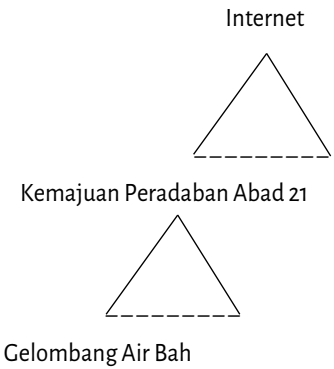
pada paham fundamentalisme, maka keberadaannya sulit diterima dalam masyarakat dan sulit berkembang. Keberadaannya di bawah tekanan kemajuan zaman, sehingga melahirkan kelompok-kelompok radikal.

Oleh karena itu, agama fundamentalis tidak dipraktekkan dalam peristiwa air bah. Hal ini dapat dilihat melalui bentuk bahtera yang bulat (*coracle*). Sebagaimana telah dijelaskan bahwa bentuk bulat dapat memecah angin yang menghembus dan memecah ombak yang menghantam. Akan berbeda jika nabi Nuh membuat bahtera dengan bentuk persegi. Bentuk persegi memiliki penampang datar yang berfungsi menahan angin dan ombak. Semakin kencang angin berhembus dan ombak menerjang maka semakin kuat pula kekuatan yang harus dimiliki bahtera bentuk persegi untuk menahan dan mengembalikannya. Namun, apabila kekuatan yang dimiliki bahtera telah rapuh, maka dinding-dinding bahtera akan jebol. Jebolnya dinding bahtera dapat mengakibatkan kapal tenggelam dan meninggalnya para penumpang.

Tampaknya agama dinamis yang dibawa nabi Nuh akan bermanfaat jika diterapkan pada kehidupan abad 21. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa abad 21 ditandai dengan pembumian internet. Banyak peristiwa kehidupan yang terjadi di dalam internet. Salah satu diantaranya yang sedang marak adalah jual beli *online*. Banyak situs jual beli *online* yang dipakai masyarakat untuk melangsungkan aktivitas jual beli. Pembeli tidak perlu pergi untuk menemui penjual di suatu tempat. Pembeli cukup membeli atau memesan barang melalui internet. Pembeli memilih barang sesuai dengan sifat-sifatnya yang telah dijelaskan.

Fenomena jual beli *online* memiliki perbedaan dengan jual beli konvensional. Hal ini mempengaruhi rukun dan syarat sah jual beli yang telah ditetapkan oleh ulama zaman dahulu dalam syariat Islam, karena penetapan hukum mengacu pada jual beli konvensional. Misalnya, dalam masalah akad. Akad jual beli *online* berbeda dengan akad jual beli konvensional. Perbedaan ini memunculkan ketimpangan antara aturan agama dan realita masyarakat. Untuk menyelesaikan ketimpangan ini, sebaiknya para ulama mengkaji ulang prinsip-prinsip yang terkandung dalam aturan agama, sehingga didapatkan aturan-aturan yang tidak memberatkan masyarakat awam.

Secara visual, meminjam model triadik Peirce, pemaknaan di atas dapat dilihat seperti di bawah ini:



Gambar. 20.
Pemaknaan Gelombang Air Bah

Pembuktian kedinamisan agama nabi Nuh yang selanjutnya dapat dilihat melalui dialog antara nabi Nuh dengan puteranya yang durhaka yaitu Kan'an. Peristiwa ini bermula ketika nabi

Nuh melihat Kan'an sedang berusaha menyelamatkan diri dari terjangan air bah. Sebagai seorang ayah, nabi Nuh merasa iba, sehingga mengajaknya naik ke atas bahtera. Dengan lembut, nabi Nuh berkata "*yā bunaiyya, irkab ma'anā wa lā takun ma'a al-kāfirīn*" yang artinya "hai anak laki-laki kecilku, naiklah bersama kami dan jangan menjadi bagian dari orang-orang kafir".

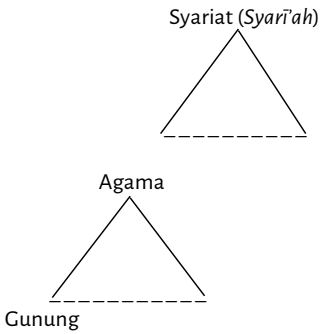
Secara konotatif, apabila bahtera diartikan dengan agama, sebagaimana telah dijelaskan di atas, maka peristiwa dialog tersebut dapat diartikan dengan cerita yang lain, yaitu nabi Nuh mengajak anaknya untuk masuk ke dalam agama yang dibawanya. Arti ini diperkuat oleh cerita selanjutnya berupa penyebutan orang-orang kafir yang memiliki agama berbeda dengan nabi Nuh. Maksudnya adalah Kan'an dilarang masuk ke dalam agama yang dianut oleh orang-orang kafir.

Perbedaan agama yang dibawa nabi Nuh dengan agama yang dibawa orang-orang kafir dapat dilihat pada peristiwa selanjutnya, yaitu ketika Kan'an menjawab ajakan ayahnya dengan sebuah penolakan. Kan'an berkata "*saāwī ilā jabalin ya'ṣimunī min al-māi*" yang artinya "saya akan pergi ke suatu gunung yang dapat menolongku dari terjangan air bah". Secara konotatif, jawaban Kan'an dapat diartikan dengan jawaban yang lain, yaitu "tidak ayah, saya lebih memilih agama yang dianut orang-orang pada umumnya daripada agama yang ayah bawa, karena agama tersebut dapat membahagiakan saya ketika menghadapi kehidupan".

Dalam peristiwa ini gunung yang disebutkan Kan'an secara konotatif dapat diartikan dengan agama, sebagaimana yang terjadi pada bahtera. Arti ini didapatkan dari pertentangan yang

terjadi pada peristiwa dialog antara nabi Nuh dengan Kan'an. Pertentangan ini juga mengakibatkan konsekuensi lain bahwa agama yang dimaksud dalam denotatif gunung adalah agama dalam tingkatan *syarī'ah*.

Secara visual, meminjam model triadik Peirce, pemaknaan tersebut dapat dilihat seperti di bawah ini:



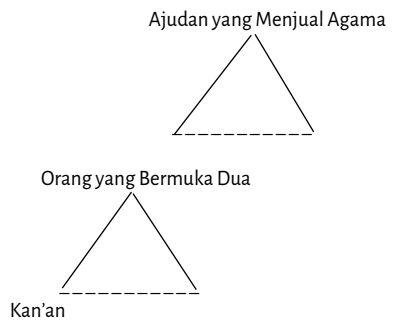
Gambar. 21.

Pemaknaan Gunung Berdasarkan Pertentangan Dialog

Akan tetapi agama yang berasal dari denotatif gunung berbeda dengan agama yang berasal dari denotatif bahtera. Agama yang dibawa nabi Nuh melalui denotatif bahtera adalah agama dinamis yang memiliki kelenturan dalam menghadapi dunia luar. Sebaliknya, agama yang dianut orang-orang kafir melalui denotatif gunung adalah agama fundamentalis. Penjustifikasian agama yang dianut orang-orang kafir dapat dilihat melalui kaidah ushul fiqih tentang *mafhūm mukhālafah* yang mengambil hukum dengan cara mempertentangkan hukum yang sudah ada. Selain berpijak pada kaidah ushul fiqih, penjustifikasian agama orang kafir juga didapatkan dari jawaban Kan'an.

Terkait dengan Kan'an, secara konotatif, dapat diartikan dengan orang yang bermuka dua atau pengkhianat. Pada sub-bab sebelumnya telah dijelaskan bahwa Kan'an menampakkan keimanannya di depan ayahnya, namun ketika bersama orang-orang kafir, Kan'an menampakkan kekafirannya. Melihat Kan'an yang masih berusia muda dan kecil, tampaknya perilaku kafir Kan'an dipicu oleh kesenangan yang diberikan orang-orang kafir. Dengan kata lain, Kan'an telah menjual kepercayaannya kepada orang-orang kafir. Dalam konteks kekinian, sosok Kan'an dapat diartikan dengan ajudan pemuka agama yang menjual agama yang dibawa tuannya untuk kesenangan duniawi. Misalnya, ketika tuannya tidak bisa menghadiri undangan, maka tuan tersebut menyuruh ajudannya untuk menggantikan posisinya guna memberikan ceramah. Pada kesempatan ini, ajudan menerima pesanan yang dipesan pemesan untuk memberikan label baik atas segala aktivitas yang telah dilakukannya dengan memaksakan dalil-dalil agama.

Secara visual, meminjam model triadik Peirce, pemaknaan tersebut dapat dilihat seperti di bawah ini:



Gambar. 22.

Pemaknaan Kan'an

Kembali pada pemaknaan gunung. Dalam kisah nabi Nuh, peristiwa di atas dapat dilihat pada jawaban Kan'an yang lebih memilih gunung sebagai tempat berlindung daripada bahtera. Pada umumnya, gunung memiliki bentuk dasar segitiga. Bentuk dasar ini dapat dilihat dari kejauhan, sehingga tampak puncak gunung yang runcing. Bentuk dasar segitiga memiliki ruang gerak sempit, karena sesuatu yang berbentuk segitiga tidak mampu menggelinding, bergerak dari satu tempat ke tempat lain. Sesuatu yang berbentuk segitiga memiliki sifat kasar, memaksakan kehendak dan tanpa kompromi. Sifat kasar dan memaksakan kehendak dapat dilihat dari sudut-sudutnya yang lancip, sehingga ketika sesuatu menancap pada sudut tersebut akan mengalami luka.

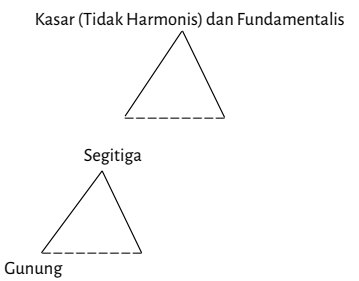
Selain memberikan kesan kasar dan memaksakan kehendak, sudut-sudut segitiga memberikan kesan strata sosial. Kesan ini ditunjukkan pada tiga sudut yang berada di bawah dan di atas. Sudut yang di atas memberikan kesan penguasa tertinggi yang menguasai aturan-aturan agama, sedangkan dua sudut di bawah memberikan kesan masyarakat kecil yang selalu ditekan oleh aturan. Dalam dunia modern, kesan penguasa tertinggi akan dihindari oleh para pemeluknya, karena dinilai merugikan bagi kehidupan. Pendapat ini juga diutarakan oleh Charles W. Eliot yang membagi kriteria agama masa depan menjadi tujuh. Satu kriteria diantara tujuh kriteria yang lain adalah agama masa depan tidak didasarkan pada kekuasaan, baik jasmani maupun rohani. Sebab, dunia modern memiliki ciri yaitu menolak kekuasaan absolut yang jauh dari demokrasi.[115]

[115] Syahrin Harahap, *Islam Dinamis: Menegakkan Nilai-nilai Ajaran Al-Qur'an dalam Kehidupan Modern di Indonesia*, Cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 3.

Adapun sifat tanpa kompromi dapat dilihat melalui bidang datarnya yang terletak diantara dua sudut. Apabila sesuatu mendekat pada bidang tersebut maka sesuatu tersebut akan terpental. Semakin keras dan cepat sesuatu mendekat dan bersentuhan dengan bidang datar, maka semakin kuat pula daya pentalnya. Apabila bidang datar tersebut tidak memiliki daya yang sebanding dengan datangnya benda maka akan mengakibatkan bidang datar pecah.

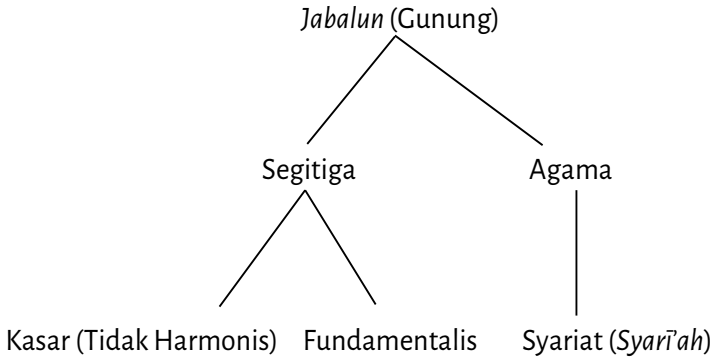
Sifat-sifat yang dimiliki agama melalui penggambaran gunung termasuk dalam sifat fundamentalis. Dalam kisah Nuh, sifat fundamentalis yang dimiliki oleh agama yang dianut orang-orang kafir menyebabkan agama tersebut tenggelam. Akibatnya, para pemeluk agama fundamentalis mengalami kematian akibat terjangan air bah, tak terkecuali Kan'an selaku anak seorang nabi. Secara konotatif, terjangan air bah di sini dapat diartikan dengan terjangan kemajuan peradaban abad 21. Kemajuan ini ditandai dengan pembumian internet yang dapat dipakai untuk keperluan apa saja.

Secara visual, meminjam model triadik Peirce, pemaknaan tersebut dapat dilihat seperti di bawah ini:



Gambar. 23.
Pemaknaan Gunung dari Segi Bentuk

Untuk memetakan pemaknaan secara lebih jelas, model KF Umberto Eco atau yang juga disebut pohon KF dirasa tepat untuk mewakili hal itu, sebagaimana terlihat di bawah ini:



Gambar. 24.
Pemaknaan Gunung Menggunakan Model KF

Model KF di atas memperjelas pemaknaan gunung yang terdapat dalam cerita nabi Nuh. Dalam penggambaran model KF tersebut, gunung dapat dikonotasikan dengan agama pada tingkatan *syarī'ah* yang memiliki sifat kasar, sehingga menimbulkan ketidaknyamanan atau ketidakharmonisan pemeluknya. Selain itu, agama ini juga memiliki sifat fanatik terhadap aturan-aturan yang ada, sehingga aturan di luar agama ataupun realita kehidupan yang bertentangan akan dilenyapkan. Berdasarkan penjelasan ini, dapat dikatakan bahwa agama fundamentalis adalah agama yang dijadikan tuhan oleh para pemeluknya, bukan agama yang dijadikan jalan menuju Tuhan.

3. Sub-Segmen III: Agama Dinamis Mendapat Tempat Terhormat

Pada saat agama fundamentalis tenggelam dalam kemajuan zaman serta membunuh para pemeluknya, agama dinamis berdiri tegak dan berusaha mengarungi kemajuan zaman tersebut. Sifat lentur dan kompromi yang dimiliki agama dinamis mampu mengatasi gelombang besar kemajuan zaman. Meskipun dalam pengarungannya agama dinamis akan terkena arus besar dan terseret hingga jarak yang cukup jauh, namun dengan kekokohan, keharmonisan, dan kelenturan yang dimilikinya, agama dinamis dapat mempertahankan diri dan menyelamatkan para pemeluknya.

Dalam kisah nabi Nuh, peristiwa ini terjadi setelah Kan'an diterjang air bah. Semua gunung yang ada di sekitarnya tenggelam. Bahtera yang ditumpangi nabi Nuh dan para pengikutnya terus berlayar mengikuti arus ombak yang kemudian berhenti di puncak gunung. Dalam bukunya, Finkel mengatakan bahwa puncak gunung yang lain belum terlihat ketika bahtera nabi Nuh terdampar (di gunung Judi).[116] Hal ini menunjukkan bahwa gunung Judi merupakan gunung tertinggi di antara gunung-gunung lain disekitarnya.

Dari sini muncul sebuah pertanyaan spekulatif, yaitu mengapa Allah menjadikan puncak gunung Judi sebagai tempat berlabuhnya bahtera nabi Nuh?. Apa tujuan yang sebenarnya hendak disampaikan Allah melalui peristiwa tersebut?. Peristiwa berlabuhnya bahtera di puncak gunung Judi, apabila dikorelasikan dengan logika maka kurang bisa diterima. Sebab, dengan kontur

[116] Finkel, *Bahtera Sebelum Nabi Nuh*, 321.

gunung yang curam dapat membahayakan bahtera dan para penumpangnya saat keluar dari bahtera, baik pengikut nabi Nuh maupun hewan-hewan yang dibawa.

Akan tetapi, dapat dianggap logis ketika peristiwa tersebut ditarik kepada penafsiran konotatif. Kelogisan ini terletak pada alur cerita konotatif yang akan penulis jelaskan. Bermula dari pembangunan agama dinamis yang dilakukan nabi Nuh dan para pengikutnya. Aktivitas pembangunan secara bersama ini memberikan pesan bahwa dalam membangun sebuah agama dinamis yang kokoh diperlukan peran para pemeluknya. Artinya, para pemeluk tidak boleh acuh dan menyerahkan agama sepenuhnya kepada pemuka agama. Begitu pula sebaliknya, pemuka agama tidak boleh menguasai agama dan mengaku bahwa hanya dirinya yang sanggup mengemban misi agama.

Selesai membuat agama dinamis, pemuka agama dan para pemeluknya mendapat ujian yang mendasar berupa mengatasi perut kosong (rasa lapar) ketika tidak mempunyai makanan untuk dimakan. Makanan merupakan kebutuhan pokok bagi kehidupan semua manusia. Banyak terjadi kejahatan yang menimbulkan bencana ketika memaksakan diri untuk mencari makanan. Untuk menghindari dampak buruk ini, pemuka agama dan para pemeluknya disarankan oleh Allah untuk kembali kepada agama dinamis dengan membawa serta dua syahadat. Pembawaan dua syahadat ini berguna untuk meringankan beban para pemeluknya, karena merasa yakin bahwa Allah dan utusannya akan menolong mereka.

Selain masalah internal tersebut, agama dan para pembangunnya juga dihadapkan dengan masalah-masalah

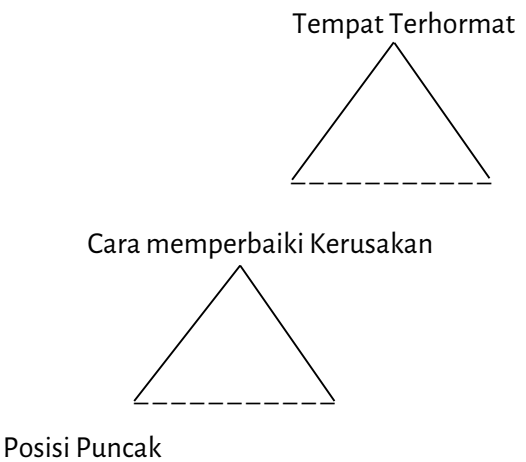
eksternal berupa gelombang kemajuan peradaban abad 21. Untuk mengatasinya, pemuka agama dan para pemeluknya telah mengantisipasi hal tersebut dengan cara membangun agama secara lentur, namun tetap kuat. Agama ini disebut dengan agama dinamis.

Agama dinamis memiliki cara-cara tersendiri dalam menghadapi kemajuan zaman. Salah satunya adalah mengutamakan musyawarah (dialog). Dialog dilakukan untuk mencari titik terang atas ketimpangan-ketimpangan yang terjadi, terutama dalam hal aturan agama (fiqih). Dialog juga berguna untuk mencari jalan tengah setiap permasalahan, sehingga para pemeluk awam tidak merasa diberatkan. Sebagaimana dikatakan Mahfudh pada penjelasan sebelumnya, bahwa selain mengadaptasikan fiqih dengan keadaan, fiqih juga harus diaplikasikan secara baik dan benar agar orang awam dapat menerima dengan mudah.

Untuk memperkuat kelebihan-kelebihan agama dinamis ini, Allah mempertentangkan agama dinamis dengan agama fundamentalis melalui dialog antara nabi Nuh dengan Kan'an. Dari dialog dan peristiwa setelahnya dapat dilihat bahwa agama fundamentalis tenggelam dalam kemajuan peradaban abad 21. Akibatnya, para pemeluk agama fundamentalis juga ikut tenggelam dan mati. Kelebihan selanjutnya yaitu, agama dinamis mampu memperbaiki kerusakan-kerusakan yang ditimbulkan akibat kemajuan zaman, melalui para pemeluknya. Caranya dengan mengambil posisi yang tinggi agar dapat melihat tempat-tempat yang tidak bisa dijangkau dengan posisi biasa.

Peran-peran agama dinamis tersebut mempengaruhi statusnya dalam kehidupan. Tidak diragukan lagi, melalui perannya yang penting agama dinamis mendapat kedudukan yang terhormat. Hal ini dapat dilihat dari posisi berlabuhnya bahtera nabi Nuh di puncak gunung *Judī*. Jadi, posisi tinggi ini, selain untuk melihat tempat-tempat yang perlu diperbaiki akibat dampak negatif yang ditimbulkan oleh kemajuan zaman, juga berfungsi sebagai status kehormatan bagi agama dinamis atas peran yang dilakukannya bagi kehidupan.

Secara visual, meminjam model triadik Peirce, pemaknaan tersebut dapat dilihat seperti di bawah ini:



Gambar. 25.
Pemaknaan Posisi Puncak Gunung

Untuk mempermudah pemahaman terhadap penjelasan-penjelasan di atas, di bawah ini akan digambarkan tabel tentang

pemaknaan denotatif dan konotatif kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an pada segmen air bah secara komprehensif:

Makna Semiosis Kisah Nabi Nuh dalam Segmen Air Bah		
Alur Cerita	Makna Denotatif	Makna Konotatif
Sub-Segmen I	Nabi Nuh menyuruh para pengikutnya masuk ke dalam bahtera	Pemuka Agama Mengajak Masyarakat Kembali pada Agama Dinamis
Sub-Segmen II	Bahtera nabi Nuh menghadapi air bah	Agama Dinamis menghadapi kemajuan peradaban abad 21
Sub-Segmen III	Bahtera nabi Nuh berlabuh di puncak gunung Judi	Agama dinamis mendapat tempat terhormat

Gambar. 26.
Tabel Pemaknaan Kisah Nabi Nuh pada Segmen Air Bah

Untuk pemahaman yang lebih mendalam tentang tabel keseluruhan makna kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an pada segmen air bah di atas, di bawah ini akan digambarkan tabel secara rinci tentang masing-masing dari makna denotatif dan konotatif beserta alur cerita yang menyertainya dan juga akan digambarkan gabungan makna denotatif dan konotatif secara menyeluruh:

a) Rincian Tabel Denotatif

Unsur/ Alur	Nabi Nuh Menyuruh Para Pengikutnya Masuk ke dalam Bahtera	Bahtera Nabi Nuh Menghadapi Air Bah	Bahtera Nabi Nuh Berlabuh di Puncak Gunung Judi
Nabi Nuh	1		
Para Pengikut	1		
Bahtera	1		
Tannūr		2	
Sepasang Hewan		2	
Air Bah		2	
Kan'an		2	
Gunung		2	
Puncak Gunung			3

Gambar. 27.

Rincian Tabel Denotatif Kisah Nabi Nuh pada Segmen Air Bah

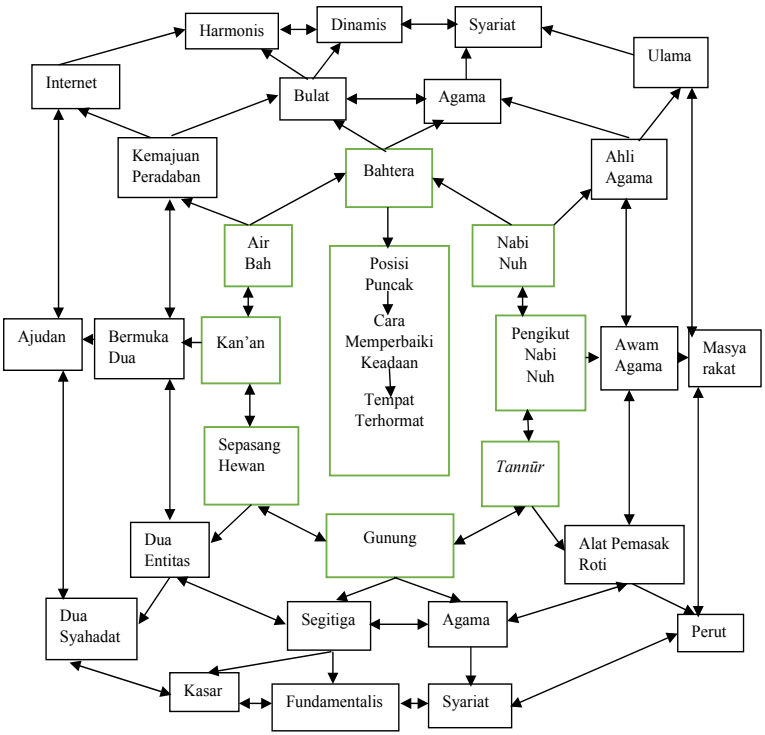
b) Rincian Tabel Konotatif

Unsur/Alur	Pemuka Agama Mengajak Masyarakat Kembali pada Agama Dinamis	Agama Dinamis Menghadapi Kemajuan Peradaban Abad 21	Agama Dinamis Mendapat Tempat Terhormat
Pemuka Agama (Ulama)	1		
Masyarakat	1		
Agama Dinamis	1		
Perut		2	
Dua Syahadat		2	
Kemajuan Peradaban Abad 21		2	
Ajudan yang Menjual Agama		2	
Agama Fundamentalis		2	
Tempat Terhormat			3

Gambar. 28.
Rincian Tabel Konotatif Kisah Nabi Nuh pada Segmen Air Bah

c) Keseluruhan Makna Konotatif

Secara keseluruhan, makna konotatif dari kisah nabi Nuh pada segmen air bah adalah keharmonisan dan kedinamisan agama monoteis dalam kehidupan. Makna ini didapatkan dari relasi antar tanda yang terdapat pada kisah. Pada relasi tersebut terdapat peran sentral yang mempengaruhi jalannya peristiwa. Peran tersebut berasal dari tanda bahtera. Untuk memperjelas kesalingterkaitan tanda, penulis menggambar tabel seperti di bawah ini:



Gambar. 29.

Tabel Keseluruhan Makna Semiosis Kisah Nabi Nuh pada Segmen Air Bah

Dalam tabel di atas, tampak adanya relasi antar tanda yang masing-masing menghubung satu sama lain. Dari bermacam tanda yang saling menghubung, terdapat satu tanda sebagai peran sentral dalam keterjalinan, yaitu bahtera. Tanda bahtera berkembang secara konotatif menjadi harmonis, dinamis, dan agama (syariat). Ketiga makna ini juga menjadi awal keterjalinan makna-makna konotasi sebagai konsekuensi dari peran sentral bahtera.

Cara kerja relasi tersebut yaitu agama harmonis dan dinamis dibangun oleh ulama dan masyarakat, bukan oleh salah satu dari keduanya. Hal ini dapat mengakibatkan kedua belah pihak merasa memiliki agama tersebut. Selain itu, dimungkinkan tidak adanya otoritas mutlak yang mengakibatkan komponen lain teralineasi dan tertindas, sehingga terciptalah suasana harmonis antar sesama pemeluk agama.

Untuk menguji keharmonisan tersebut, makna konotasi di atas memberikan contoh yaitu, ketika masyarakat menghadapi ujian berupa rasa lapar dan tidak memiliki makanan untuk dimakan ataupun barang yang bisa ditukar dengan makanan, maka ulama menganjurkan kepada masyarakat agar tawakkal kepada Allah dan mengingat ajaran agama yang telah di bawa rasul. Tindakan ini memberikan rasa percaya diri pada masyarakat akan pertolongan Allah, serta memberikan pikiran positif atas segala yang diberikan Allah kepadanya.

Selesai menghadapi ujian internal agama, ujian eksternal kini menghadang berupa kemajuan zaman yang dapat mematikan dan menghancurkan agama. Dalam makna konotasi di atas, kematian agama menimpa pada agama yang menganut paham

fundamentalisme. Agama fundamentalis mengalami kesulitan dalam menghadapi kemajuan zaman, karena sikap kasar dan tidak menerima kompromi, sehingga membelenggu para pemeluk dari kemajuan. Akibatnya, agama fundamentalis mengalami kematian, sedangkan para pemeluknya berada di bawah tekanan kemajuan, teralineasi, dan tersingkir. Dampak inilah yang dapat mengakibatkan adanya tindakan-tindakan anarkis dan teroris.

Beda halnya dengan agama dinamis yang relevan pada setiap zaman. Agama dinamis selalu mengutamakan musyawarah atas masalah-masalah yang dihadapi terutama dalam menghadapi gelombang kemajuan. Agama dinamis bersifat lentur dan terbuka bagi modifikasi aturan agama, namun tetap berpijak pada prinsip dasar agamanya. Akibatnya, agama dinamis mengalami perkembangan. Jumlah pemeluknya semakin banyak, karena masyarakat percaya pada kehebatan agama dinamis dalam menyelesaikan masalah-masalah duniawi, apalagi ukhrawi. Selanjutnya, masyarakat juga akan selalu mengagungkan dan memberikan tempat terhormat bagi agama dinamis.

Melihat posisi agama dinamis yang sentral dan terhormat, tidak sedikit para pemeluk yang memanfaatkan agama dinamis untuk kepentingan individu. Dalam menghadapi masalah ini, makna konotasi di atas memberikan peringatan terhadap pemeluk yang berlaku oportunis terhadap dirinya. Para pemeluk, baik ulama maupun ajudannya, yang mencoba mengelabui masyarakat dengan simbol-simbol dan slogan-slogan yang mengatasnamakan agama akan mengalami kematian, alineasi, dan tersingkirkan, sebagaimana yang terjadi pada para pemeluk agama fundamentalis.

Berdasarkan pemaknaan konotatif secara keseluruhan di atas, maka ditemukan adanya ide pokok wacana atau pusat tanda yang berfungsi sebagai perantara menuju sebuah tujuan. Ide pokok atau pusat tanda yang dimaksud adalah agama. Ibaratnya, apabila seseorang ingin menduduki sebuah jabatan tertinggi dalam sebuah pemerintahan, seperti: presiden, gubernur, bupati, maka seseorang tersebut harus masuk ke dalam partai politik, karena dapat mempermudah seseorang menuju puncak jabatan. Begitu pula dengan seseorang yang menginginkan derajat tinggi dalam teologis, maka seseorang harus masuk ke dalam agama yang harmonis dan dinamis.

C. Implikasi Pemaknaan Semiosis

1. Bersikap Harmonis terhadap Sesama Orang Islam

Harmoni dibutuhkan dalam kehidupan, karena mampu memberikan keselarasan, keserasian, dan keseimbangan. Dalam kehidupan beragama, keselarasan, salah satunya, digunakan untuk menghidupkan ritual keagamaan melalui properti-properti budaya. Misalnya, ketika shalat, orang laki-laki Indonesia memakai baju koko, sarung, dan peci untuk menutup aurat. Adapun orang Arab memakai jubah putih dan pengikat kepala. Akan terlihat ganjil ketika orang Indonesia mengerjakan shalat menggunakan jubah putih dengan ikat kepala layaknya orang Arab. Begitu pula sebaliknya, akan terlihat ganjil ketika orang Arab menggunakan sarung dan peci saat shalat layaknya orang Indonesia.

Fenomena ini menunjukkan bahwa keselarasan agama berbanding lurus dengan keselarasan budaya. Islam tidak

memaksakan pemeluknya untuk sama dalam memakai atribut-atribut keagamaan, karena atribut merupakan bagian luar dari ritual keagamaan. Islam tidak pula berusaha untuk menghilangkan atribut-atribut lokal untuk menjalankan ritual agama. Sebaliknya, Islam memberikan ruang terhadap atribut lokal yang positif untuk berpadu dalam keagamaan. Singkatnya, Islam lebih mengedepankan proses dialog untuk menselaraskan agama dan budaya.[117]

Dari keselarasan yang terjalin menimbulkan keserasian hidup. Hal ini berdampak pada kesadaran para pemeluknya untuk tidak memaksakan diri dalam hal penyamaan atribut keagamaan dengan budaya tempat Islam lahir. Orang Islam harus bisa membedakan antara aturan-aturan agama dan budaya tempat Islam lahir. Sebab, memaksakan budaya tempat Islam lahir ke dalam budaya tempat orang Islam tinggal akan merugikan dan membunuh keragaman budaya setempat.

Dalam konteks berbahasa, orang Indonesia yang menggunakan bahasa Indonesia dalam kehidupan sehari-hari akan terdengar kurang serasi ketika mengganti bahasa Indonesia dengan bahasa Arab, karena telah mencampur atribut luar ke dalam atribut lokal. Contohnya, ketika ada seorang yang biasa berkata "kamu dari mana?", seketika berubah menjadi "*anta* dari mana?", atau mengganti panggilan bapak dan ibu dengan abah (abi) dan umi, dengan catatan penggantian bahasa tidak diperuntukkan bagi orang yang belajar bahasa Arab, namun bagi orang yang mendambakan kesan agamis.

---

[117] Rohimin dkk, *Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia*, Cet.1 (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2009), 4.

Keselarasan dan keserasian hidup yang telah dipraktekkan masyarakat lokal memberikan dampak pada keseimbangan hidup. Dengan adanya keseimbangan hidup antara agama dan budaya, sikap-sikap fanatik yang dipraktekkan pemeluk agama terhadap agamanya akan tertekan dan menjadi semakin berkurang. Sikap fanatik dapat menimbulkan perpecahan dan bencana. Sikap fanatik dapat menenggelamkan dan mengalienasi seseorang terhadap dunia luar. Dari sikap fanatik ini lahir paham-paham fundamentalisme yang kaku dan stagnan.

2. Bersikap Dinamis dalam Menghadapi Perubahan Zaman

Berbeda dari paham-paham fundamentalisme, paham dinamisme memiliki sifat lentur dan bergerak. Paham dinamisme tidak mengenal adanya sikap fanatik. Paham dinamisme selalu mengambil jarak terhadap sesuatu agar mengetahui kekurangan-kekurangan yang nantinya akan terus disempurnakan. Paham dinamisme bersikap terbuka terhadap hal-hal baru, sehingga modifikasi internal selalu ada.

Apabila paham dinamisme ini masuk ke dalam sebuah agama dan dipakai oleh para pemeluknya, maka agama tersebut akan mengalami perkembangan dan bersahabat dengan zaman. Syahrin mencatat ada lima kriteria agama yang berperan penting dalam masa depan. Dua diantaranya yaitu: agama yang memberikan daya tahan bagi pemeluknya terhadap goncangan perubahan, dan agama yang mengembangkan ajaran-ajaran inklusif.[118]

[118] Harahap, *Islam Dinamis*, 4-5.

Pendapat pertama berhubungan dengan segi internal agama. Untuk memperkuat segi internal agama dibutuhkan tenaga-tenaga yang dipasok melalui prinsip-prinsip ajaran agama. Prinsip agama merupakan hal pokok yang harus dipahami dan dipegang setiap pemeluk, karena dengan memahaminya pemeluk akan dapat memilah sesuatu yang boleh berubah dan sesuatu yang tidak boleh berubah ketika berinteraksi dengan zaman.

Adapun pendapat kedua berhubungan dengan segi eksternal agama. Setelah para pemeluk memegang kuat prinsip-prinsip agamanya dan dapat memilah-milah ajaran yang dapat disesuaikan dengan zaman, maka paham inklusifisme telah tertanam dalam agama dan diri pemeluknya. Paham inklusifisme sangat dibutuhkan dalam kehidupan, karena dapat meredam pertikaian dan perpecahan baik intern pemeluk agama maupun antar pemeluk agama. Paham inilah yang sebetulnya dibutuhkan Islam untuk mengaplikasikan doktrin *rahmatan lil 'ālamīn* dalam dirinya.

Menanggapi paham inklusifisme tersebut, Ibn Warraq, sebagaimana dikutip Machasin, membagi Islam menjadi tiga, yaitu: Islam sebagaimana diajarkan nabi Muhammad melalui al-Qur'an, Islam yang diperikan, ditafsirkan, dan dikembangkan oleh para teolog melalui tradisi hadis, syari'ah, dan fiqih, dan Islam yang sebagaimana dalam kehidupan nyata. Dari ketiga pembagian Islam ini, paham inklusifisme masuk ke dalam pembagian nomer dua. Pada pembagian nomer dua, para teolog berusaha menselaraskan ajaran-ajaran dengan tuntutan zaman, meskipun dalam bingkai kemampuannya yang terbatas.[119]

---

[119] Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis*, 311-312.

Singkatnya, sikap dinamis sangat dibutuhkan para pemeluk agama untuk mengatasi perubahan-perubahan zaman. Sikap dinamis perlu diwujudkan para pemeluk agama agar agama tersebut dapat terus hidup di tengah-tengah kepungan kemajuan zaman. Perwujudan ini tentunya dibekali dengan kekuatan internal melalui prinsip-prinsip agama agar tidak menghancurkan dan mencerabut inti ajaran agama.

3. Tidak Menuhankan Teks

Agama harmonis dan dinamis akan terwujud manakala para pemeluknya tidak menuhankan teks. Menuhankan teks adalah menjadikan teks sebagai tujuan akhir dari pengambilan aturan agama, bukan menjadikan teks sebagai salah satu cara dari pengambilan aturan agama. Menuhankan teks berarti meniadakan hal-hal di sekeliling teks. Menuhankan teks merupakan salah satu sikap yang dapat menimbulkan para pemeluk agama bersifat eksklusif.

Para pemeluk agama yang bersifat eksklusif akan membahayakan agama dan dirinya sendiri, karena sifat eksklusif tidak memberikan ruang kepada hal-hal baru di luarnya (menutup diri dari dunia luar) untuk masuk dan bergabung dengannya. Akibatnya, mereka akan teralineasi dan agama mereka akan tersisihkan dari kehidupan. Orang yang teralineasi dapat membahayakan orang lain. Secara psikologis, mereka tertekan dan tidak diakui oleh zaman. Tidak sedikit orang yang seperti ini muncul dengan cara-cara ekstrem agar keberadaannya diakui oleh zaman.

Para pemeluk agama yang bersifat eksklusif tidak mengenal kompromi terhadap perbedaan-perbedaan yang terjadi dalam kehidupan. Para pemeluk agama yang bersifat eksklusif akan memaksakan perbedaan tersebut ke dalam aturan-aturan yang sudah berlaku dan mapan tanpa adanya dialog-dialog untuk mengambil jalan tengah. Para pemeluk agama yang bersifat eksklusif akan menstereotipisasi atau memberikan label buruk kepada siapapun yang tidak sepaham dengannya, seperti: kafir, ahli neraka, dan darahnya halal untuk dibunuh.

Sifat-sifat yang telah disebutkan di atas tergabung dalam satu wadah paham yang disebut dengan fundamentalisme. Secara prinsipil, paham ini sudah ada sejak zaman nabi Nuh. Paham ini dipakai oleh kaumnya yang bernama bani Rashib. Bani Rashib dengan kuat memegang ajaran-ajaran yang menurut mereka dibawa pendahulunya, sehingga nabi Nuh merasa kesulitan untuk meluruskan kesalahan-kesalahan mereka.

Adapun secara teoritis, paham ini mula-mula disematkan kepada gerakan dalam agama Kristen Protestan di Amerika Serikat yang menganut ajaran ortodoksi Kristen. Gerakan ini meyakini bahwa tidak ada kebenaran di luar gereja. Keyakinan tersebut diambil dari pembacaan tekstual dan tersurat dari pernyataan bahwa *bible* tidak mengandung kesalahan dan berarti satu-satunya sumber kebenaran.[120]

Selain dalam agama Kristen, gerakan fundamentalis juga terdapat dalam agama Islam. Salah satunya dapat dilihat dari gerakan radikal yang mengatasnamakan Islam. Biasanya, kemunculan gerakan ini ditandai dengan aktivitas teror yang

[120] *Ibid*., 290-291.

meresahkan masyarakat, seperti: teror bom, penembakan, dan penyanderaan. Tidak sedikit korban yang berasal dari warga sipil yang beragama Islam. Tampaknya aktivitas ini dipicu oleh pemahaman keagamaan yang dangkal atau cara mempelajari agama secara primordial, sesuai dengan kepentingannya. Menurut penulis, tindakan tersebut bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam yang *rahmatanlil'ālamīn*, sebagaimana Tuhan orang Islam yang menyebut Dirinya *Rabbul'ālamīn*.[]

Wa Allahu a'lamu biṣṣawāb.

Bab VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah memaparkan penjelasan-penjelasan Kisah Nabi Nuh dalam al-Qur'an menggunakan teori semiotika Umberto Eco, khususnya signifikasi dan komunikasi, dapat diambil beberapa kesimpulan sebagaimana di bawah ini:

1. Berdasarkan pelacakan yang telah dilakukan terhadap gagasan-gagasan para tokoh Islam klasik melalui pemikiran ibnu Jinnī, al-Jāḥiẓ, dan al-Jurjānī, ditemukan bahwa semiotika yang telah digunakan pada epistemologi modern sudah ada sejak masa Islam klasik. Hal ini dapat diketahui melalui prinsip-prinsip semiotika yang telah dipaparkan oleh ketiga tokoh tersebut, seperti: *dāl* (penanda), *madlūl* (petanda), dan *ma'na al-ma'na* (maknanya makna). Tidak berhenti pada konsep, para tokoh Islam klasik juga mengimplementasikan

prinsip semiotika ke dalam pemaknaan al-Qur'an. Berdasarkan bukti-bukti tersebut, dapat disimpulkan bahwa penggunaan teori semiotika ke dalam pemaknaan al-Qur'an tidak dianggap keliru atau salah.

2. Berdasarkan penjabaran-penjabaran pada teori semiotika Umberto Eco, khususnya signifikasi dan komunikasi, ditemukan bahwa semiotika Eco yang memiliki teori komprehensif dalam semiotika modern tidak terlepas dari adanya kekurangan-kekurangan. Dalam semiotika signifikasi, Eco lebih memperdalam pembahasan tentang internal tanda, seperti kesalingterkaitan antara ekspresi dan isi, dan penafsiran isi tanpa batas, sehingga memunculkan kelemahan pada proses relasi antar tanda. Untuk menutup kekurangan dalam semiotika signifikasi, penulis meminjam gagasan yang diutarakan Morris tentang semiotika sintaksis, sehingga didapatkan rumusan baru sebagaimana terlihat pada halaman 199, gambar 29 dengan judul "Tabel Keseluruhan Makna Semiosis Kisah Nabi Nuh dalam Al-Qur'an pada Segmen Air Bah". Dalam semiotika komunikasi, model komunikasi yang disarankan Eco hanya dapat dilakukan pada waktu-waktu tertentu atau waktu-waktu yang berdekatan, sehingga perlu pemodifikasian agar bisa diterapkan pada komunikasi al-Qur'an. Untuk menutup kekurangan dalam semiotika komunikasi, penulis meminjam gagasan yang diutarakan Gerbner tentang model komunikasi vertikal dan horizontal, sehingga didapatkan rumusan baru yang penulis namakan dengan "Model Komunikasi Al-Qur'an", sebagaimana terlihat pada gambar 12 halaman 97.

Model komunikasi al-Qur'an yang dimaksud yaitu: Allah (sumber), redaksi al-Qur'an secara global (pesan), malaikat Jibril (pengirim I), redaksi al-Qur'an secara berangsur (sinyal I), suara dan jelmaan (saluran I), nabi Muhammad (penerima I dan pengirim II), redaksi al-Qur'an secara berangsur (sinyal II), para sahabat (saluran II), kitab al-Qur'an (saluran III), redaksi al-Qur'an secara global (sinyal III), manusia abad 21 (penerima II), nalar semiotis (pesan II), implikasi semiosis (tujuan).

3. Berdasarkan penjabaran unsur-unsur intrinsik kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an, ditemukan adanya bukti-bukti baru pembangun kisah dan bukti penguat kesimpulan pada penelitian yang sudah ada. Bukti-bukti baru yang dimaksud yaitu, *pertama*, alur yang terdapat pada kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an bergerak maju dan sederhana. *Kedua*, diksi *al-fulku* yang digunakan menunjukkan kepada sebuah bentuk, sedangkan diksi *safīnah* menunjukkan kepada sebuah esensi. *Ketiga*, kabin yang terdapat dalam bahtera berbentuk hexagon (segi enam). *Keempat*, Kan'an adalah putra nabi Nuh yang masih kecil. *Kelima*, latar kondisi yang terjadi pasca bencana air bah kembali ke cuaca panas. Adapun bukti penguat yang dimaksud yaitu, *pertama*, berdasarkan diksi yang dipakai al-Qur'an, *tannūr* merupakan sesuatu yang spesifik. *Kedua*, latar waktu yang terjadi pada bencana air bah berdurasi satu hari. *Ketiga*, dalam konteks keagamaan, keluarga adalah orang yang memiliki iman sama, bukan keturunan biologis ataupun darah yang sama. *Keempat*, air bah merupakan bencana lokal yang terjadi di Mesopotamia Kuno.

4. Berdasarkan pemaknaan semiosis menggunakan teori semiotika Umberto Eco, secara keseluruhan kisah nabi Nuh dapat diartikan dengan keharmonisan dan kedinamisan agama monoteis dalam kehidupan abad 21. Adapun secara rinci kisah nabi Nuh dapat diartikan sebagai berikut: *pertama*, nabi Nuh yang pandai dalam ilmu agama diartikan sebagai ulama atau pemuka agama. *Kedua*, para pengikut nabi Nuh yang awam dalam ilmu agama diartikan sebagai masyarakat abad 21. *Ketiga*, bahtera yang memiliki bentuk bulat dengan kabin segi enam dapat diartikan dengan dinamis dan harmonis, selain itu, berdasarkan pendapat para ulama dan hadis nabi bahtera juga dapat diartikan dengan agama yang mengerucut pada tingkatan syariat. *Keempat*, *tannūr* yang dipakai untuk memasak roti dapat diartikan dengan perut. *Kelima*, sepasang hewan yang memiliki dua entitas diartikan sebagai dua syahadat. *Keenam*, air bah yang tidak dapat dikendalikan oleh manusia dapat diartikan dengan kemajuan abad 21 yang ditandai dengan pembumian internet. *Ketujuh*, Kan'an yang menjadi anak nabi Nuh dengan sifatnya yang bermuka dua dapat diartikan sebagai ajudan ulama yang menjual agama. *Kedelapan*, gunung yang memiliki bentuk segitiga dengan tiga lancip dapat diartikan dengan sifat kasar, sedangkan tiga bidang datarnya dapat diartikan dengan fundamental. Selain itu, jika dipadankan dengan bahtera, gunung dapat diartikan dengan agama pada tingkatan syariat. *Kesembilan*, posisi puncak sebagai tempat berlabuhnya bahtera dapat diartikan dengan cara memperbaiki keadaan, sehingga dalam kehidupan memiliki tempat terhormat.

5. Berdasarkan teori komunikasi Eco yang menjadikan efek sebagai tujuan komunikasi, maka pemaknaan semiosis di atas juga memiliki efek tertentu. Ada tiga efek (implikasi) yang muncul akibat pemaknaan tersebut, yaitu: bersikap harmonis terhadap sesama orang Islam, bersikap dinamis dalam menghadapi perubahan zaman, dan tidak menuhankan teks.

B. Saran-Saran

Berdasarkan tulisan yang telah dilakukan pada kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an dengan menggunakan teori semiotika Umberto Eco, ada beberapa saran yang mungkin dapat menjadi pertimbangan bagi para pengkaji selanjutnya, baik menggunakan kisah nabi Nuh sebagai objek material maupun menggunakan teori semiotika Umberto Eco sebagai objek formal:

1. Dari segi objek material, kisah nabi Nuh masih dimungkinkan untuk dikaji menggunakan teori semiotika Umberto Eco, karena dalam tulisan ini penulis hanya mengkaji satu segmen dari empat segmen yang ada berdasarkan kausalitas alur cerita.
2. Selain itu, unsur-unsur Kisah nabi Nuh masih menjadi misteri dalam kehidupan, sehingga banyak para peneliti terjun dan mencari jejak-jejak yang tertinggal. Untuk mendapatkan jejak tersebut, filologi dapat menjadi salah satu alternatif teori dalam menguak misteri kisah nabi Nuh.
3. Dari segi teori, semiotika sebagai ilmu tentang tanda masih layak untuk mengkaji kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an baik

secara segmentasi maupun keseluruhan, karena di dalamnya masih terdapat banyak tanda-tanda yang perlu diungkap.

4. Selain semiotika, teori-teori yang lain seperti hermeneutika dan semantik juga memiliki kemungkinan besar untuk dipakai pada penelitian kisah nabi Nuh dalam al-Qur'an, karena hermeneutika memiliki peranan penting untuk mengaktualisasikan teks ke dalam kehidupan.

DAFTAR PUSTAKA

Abadi, Majduddīn Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz, *Al-Qāmūs Al-Muḥīṭ*, Bairut: Dar Al-kotob Al-Ilmiyah, 2009.

Adi, Ida Rochani, *Fiksi Populer: Teori & Metode Kajian*, Ed. 2, Cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, Penerj. Khairon Nahdiyyin, Cet. 1, Yogyakarta: Lkis, 2007.

Afwadzi, Benny, "Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco", UIN Sunan Kalijaga: Tesis, 2014.

Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāḍ Al-Qur'an Al-Karīm.

Al-Mu'jam Al-Wasīṭ, Juz 2, Cet. 2, Mesir: Dār Al-Ma'ārif, 1973.

Arifin, Bey, *Rangkaian Cerita dalam Al-Qur'an*, Cet. 15, Bandung: Alma'arif, 1996.

Aṣfahāni, Ar-Rāġib al-, *Al-Mufradāt fī Ġarīb Al-Qur'an*, Nizār Muṣṭafā al-Bāz, Tanpa Tahun.

Athaillah, H.A., *Sejarah Al-Qur'an: Verifikasi tentang Otensitas al-Qur'an*, Cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Ed. 1, Jakarta: Gramedia, 1996.

Bahjat, Ahmad, *Nabi-Nabi Allah*, terj. Muhtadi Kadi dan Musthafa Sukawi, Cet. 15, Jakarta: Qisthi Press, 2012.

Baiquni, N.A., et.all., *Indeks Al-Qur'an: Cara Mencari Ayat Al-Qur'an*, Surabaya: Arkola, 1996.

Bakar, Iskandar Abu, et.all., *Suatu Pengantar: Pelayaran Perairan Daratan*, Cet. 1, Transindo Gastama Media, 2011.

Barthes, Roland, *Petualangan Semiologi*, Penerj. Stephanus Aswar Herwinarko, Cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Berger, Arthur Asa, *Pengantar Semiotika: Tanda-Tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*, terj. M. Dwi Marianto, Ed. Baru, Cet. 1, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010.

Budiman, Kris, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan problem ikonisitas*, Cet. 1, Yogyakarta: Jalasutra, 2011.

Burhani, Ahmad Najib, *Islam Dinamis: Menggugat Peran Agama Membongkar Doktrin yang Membatu*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001.

Cangara, Hafied, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, Ed. 1, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007.

Chaer, Abdul dan Leonie Agustina, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal*, Jakarta: Rineka Cipta, 2010.

Chaer, Abdul, *Linguistik Umum*, Cet. 3, Jakarta: Rineka Cipta, 2007.

_____, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, Edisi Revisi, Jakarta: Rineka Cipta, 2009.

Dahlan, H. Zaini, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, Ed. 2, Cet, 14, Yogyakarta: UII Press, 2014.

Danesi, Marcel, *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai*

Semiotika dan Teori Komunikasi, Terj. Evi Setyarini dan Lian Piantari, Cet. 2, Yogyakarta: Jalasutra, 2011.

Dimyāṭī, Sayyid Bakar al-Makiy bin Sayyid Muhammad Syaṭā ad-, *Syarah Kifāyah al-Atqiyā wa minhāj al-Aṣfiyā*, Semarang: Al-'Alawiyyah, Tanpa Tahun.

Eco, Umberto, *Lima Serpihan Moral*, terj. Eka Kurniawan dan Elpiwin Adela, Cet. 1, Yogyakarta: Jendela, 2002.

_____, *Tamasya dalam Hiperealitas*, terj. Iskandar Zulkarnaen, Yogyakarta: Jalasutra, Tanpa Tahun.

_____, *Teori Semiotika: Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, Serta Teori Produksi Tanda*, terj. Inyiak Ridwan Muzir, Cet. 4, Bantul: Kreasi Wacana, 2015.

Faiz, Fahruddin, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Cet. 1, Sleman: eLSAQ Press, 2005.

Faruqi, Isma'il R. Al, dan Lois Lamya Al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, terj. Ilyas Hasan, Cet. 14, Bandung: Mizan, 2003.

Finkel, Irving, *Bahtera Sebelum Nabi Nuh: Kisah Menakjubkan tentang Misteri Bencana Banjir di Zaman Kuno*, terj. Isma B. Soekoto, Cet. 1, Tangerang Selatan: Alvabet, 2014.

Fiske, John, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, terj. Hapsari Dwiningtyas, Ed. 3, Cet. 2, Jakarta: Rajawali Press, 2012.

HALAMAN GANJIL.html, diakses pada tanggal 23-05-2015, pukul 10.05 WIB.

Halim, Adil Musthafa Abdul, *Kisah Bapak dan Anak dalam Al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani dan Fithriah Wardie, Cet. 1, Jakarta: Gema Insani Press, 2007.

Halim, Muhammad Abdul, *Memahami Al-Qur'an dengan Metode Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*, terj. Rofik Suhud, Cet. 3, Bandung: Marja, 2012.

Hanafi, A., *Segi-Segi Kesusastraan pada Kisah-Kisah Al-Qur'an* Jakarta: Pustaka AlHusna.

Harahap, Syahrin, *Islam Dinamis: Menegakkan Nilai-nilai Ajaran Al-Qur'an dalam Kehidupan Modern di Indonesia*, Cet. 1, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Harb, Ali, *Kritik Nalar Al-Qur'an*, terj. Faisol Fatawi, Cet. 2, Bantul: LkiS, 2003.

Hidayat, Asep Ahmad, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna, dan Tanda*, Cet. 2, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009.

Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1996.

http://pembuatanlogo.com/filosofi-lingkaran-pada-logo-dan-maknanya. Diakses pada tanggal 16-Mei-2016.

https://hismajesty3rd.wordpress.com/2010/11/25/teori-hexagonal-lebah-madu. Diakses pada tanggal 2-Mei-2016.

Ibrahim, Rajib 'Abdul Jawwad, *Dirāsāt fi al-Dalālah wa al-Mu'jam*, Qāhirah: Dār Garīb, 2001.

Impossible, Engineering The, Film, Lulus Sensor. 21 April 2004.

Imron, Ali, *Semiotika Al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf*, Cet. 1, Yogyakarta: Teras, 2011.

Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dkk., Cet. 1, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jāḥiẓ, Abī ‘Uśmān ‘Amru bin Baḥr al-, *Al-Bayān wa Al-Tabyīn*, Juz.I, Dār al-Fikr, Tanpa Tahun.

Jarim, Ali al- dan Musthafa Amin, *Terjemahan Al-Balaaghatul Waadhihah*, terj. Mujiyo Nurkholis, et.all., Cet. 1, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 1994.

Jinni, ‘Uśmān bin, *Sirru Ṣinā'ati Al-I'rāb*.

_____, *Al-Khaṣāiṣ*, Juz. 3, Dār al-Kutub al-Miṣriah.

_____, *Al-Khasais*, Juz 1, Mesir: Daar al-Kutub al-Misri, 1913.

Jurjānī, Abdu al-Qāhir al-, *Dalāil al-I'jāz*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, Tanpa Tahun.

Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika*, Ed. 1, Sleman: Paradigma, 2009.

Kamil, Sukron, *Najīb Maḥfūẓ: Sastra, Islam, dan Politik, Studi Semiotik terhadap Novel Aulād Ḥāratinā*, Cet. 1, Jakarta: Dian Rakyat, 2013.

Kandell, Jonathan, *Umberto Eco, 84, Best-Selling Academic Who Navigated Two Worlds, Dies*, dalam *The New York Times*, 19 Februari 2016.

Katsir, Abu al-Fida' Ismail bin, *Kisah Para Nabi*, terj. M. Abdul Ghoffar, Cet. 16, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

_____, *Kisah Para Nabi*, terj. Dudi Rosyadi, Cet. 1, Jakarta: Al-Kautsar, 2011.

Kridalaksana, Harimurti, *Kamus Linguistik*, Ed. 4, Cet. 2, Jakarta: Gramedia, 2009.

_____, *Mongin-Ferdinand de Saussure: Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme* dalam Ferdinand de

Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, Cet. 3, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.

_____, *Mongin-Ferdinand de Saussure: Peletak Dasar Strukturalisme dan Linguistik Modern*, Ed. 1, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas, Pluralitas, Terorisme*, Cet. 1, Yogyakarta: Lkis, 2011.

Maḥallī, Jalāluddin Muhammad bin Ahmad al- dan Jalāluddin Abdurrahman bin Abī Bakar as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, Juz. 1-2, Semarang: Toha Putera, Tanpa Tahun.

Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fiqih Sosial*, Cet. 1, Yogyakarta: Lkis, 1994.

Mālik, Jamāluddīn Muhammad bin Abdullah bin, *Syarah Ibnu 'Aqīl 'Alā al-Fiyyah* (Indonesia: Dāru Iḥyā al-Kutub al-Arabiyyah, Tanpa Tahun.

Manẓūr, Ibnu, *Lisān Al-'Arab*, Juz 12, Mesir: Dār al-Miṣriyah, Tanpa Tahun.

Martin, Elizabeth A., *Kamus Sains*, Penerj. Ahmad Lintang Lazuardi, Cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Mesapati et.all., Adrie, *50 Misteri Dunia Menurut Al-Qur'an*, Cet. 1, Bandung: Mizan Pustaka, 2014.

Mulyana, Deddy, *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar*, Cet. 16, Bandung: PT Remaja RosdaKarya, 2012.

Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir : Kamus Arab-Indonesia*, Cet. 14 Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Munawwir, Ahmad Warson, dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir: Indonesia-Arab*, Cet. 1, Surabaya: Pustaka Progresif, 2007.

Muzakki, Akhmad *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama*, Malang: UIN-Malang Press, 2007.

Nadīm, Muhammad, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qurān Al-Karīm*, Mesir: Dār al-Kutub, 1945.

Nawawi, Abī 'Abdu al-Mu*'ṭī* Muhammad, *Syarah Safīnatun Najāh*, Ed. Bbaru, Cet. 1, Indonesia: Dār al-I*ḥ*yā, Tanpa Tahun.

Noth, Winfried, *Semiotik*, terj. Dharmojo dkk., Cet. 1, Surabaya: Airlangga University Press, 2006.

Nurgiantoro, Burhan, *Teori Pengkajian Fiksi*, Cet. 9, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012.

Oxford: Learner's Pocket Dictionary, Ed. 4, Oxford University Press, 2008.

Purba, Radiks, *Angkutan Muatan Laut*, Jilid. 1, Cet. 1, Jakarta: Rineka Cipta, 1997.

Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. II, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.

Putra, I.G. Ngurah dan Widodo A.S., *Materi Pokok Sistem Komunikasi Indonesia*, Cet. 1, Ed. 3, Tangerang Selatan: Universitas Terbuka: 2014.

Qalyubi, Syihabuddin, *Stilistika Al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim*, Cet. I, Bantul: LkiS, 2009.

Qa*ṭṭ*ān, Mannā' Khalīl al-, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir, Cet. 13, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2009.

Ratna, Nyoman Kutha, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, Cet. 11, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Rāzi, Imām Faḫruddīn al-, *Al-Tafsīr Al-Kabīr (Mafātīḥ Al-Gayb)*, Juz. 12, Ed. 3, Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2009.

Rifa'i, Muhammad, "Semiotika Kisah Nabi Isa dalam Al-Qur'an", Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2013.

Rohimin, et.all., *Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia*, Cet.1, Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2009.

Rohman, Abd., *Komunikasi dalam Al-Qur'an: Relasi Ilahiyah dan Insaniyah*, Malang: UIN-Malang Press, 2007.

Romdhoni, Ali, *Al-Qur'an dan Literasi: Sejarah Rancang-Bangun Ilmu-ilmu Keislaman*, Cet. 1, Depok: Literatur Nusantara, 2013.

Ruthven, Malise, *Fundamentalism: The Search for Meaning*, New York, Oxford University Press, 2004.

Santosa, Puji, *Ancangan Semiotika dan Pengkajian Susastra*, Cet. I, Ed. Revisi, Bandung: Angkasa, 2013.

Saussure, Ferdinand de, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, Cet. 3, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.

Shahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, Cet. 4, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.

Shihab, M. Quraish, *Al-Qur'an dan Maknanya*, Cet. 1, Tangerang: Lentera Hati, 2010.

_____, *Tafsī Al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Volume. 8, Ed. Baru, Cet. 4, Jakarta: Lentera Hati, 2011.

_____, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. 19, Bandung: Mizan, 1994.

Sobur, Alex, *Semiotika Komunikasi*, Cet. 5, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2013.

Software al-Qur'an Digital versi 2.1.

Software Lidwa, *Hadiṡ Sembilan Imam*.

Stanton, Robert, *Teori Fiksi Robert Stanton*, terj. Sugihastuti dan Rossi Abi al-Irsyad, Cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Sudaryanto, *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1993.

Sukamta, *Majas dan Pluralitas Makna dalam Al-Qur'an*, Cet. 1, Yogyakarta: Adab Press, 2009.

Syahin, Abd. Al-Shabur, *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan: Sebuah Analisis Sejarah*, Terj. Khoirul Amru Harahap dan Akhmad Faozan, Jakarta: Erlangga, 2006.

Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Cet. 1, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009.

Umar, Ahmad Mukhtār, *Mu'jam Al-Lughah Al-'Arabiyah Al-Mu'āṣirah*, Jilid. 3, Cet. 1, Mesir: *'Ālam* Al-Kutub, 2008.

Vardiansyah, Dani, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, Cet. 1, Bogor: Ghalia Indonesia, 2004.

www.UmbertoEco.com, akses pada hari selasa, tanggal 16 Agustus 2016.

Yahya, Harun, *Negeri-Negeri yang Musnah*, Penerj. Agus Triyanta dan Arief Hartanto, Cet. 2, Bandung: Dzikra, 2003.

Yulianti, Eny dan Elok Kamilah Hayati, *Kasih Sayang Allah dalam Air Hujan*, Cet. 1, Malang: UIN-Malang Press, 2008.

Zakariya, Abī al-*Ḥ*usain A*ḥ*mad bin Fāris bin, *Mu'jam Maqāyis al-Lugah*, Juz. 4 Dār al-Fikr.

Zoest, Aart van, *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya, dan Apa yang Kita lakukan Dengannya*, terj. Ani Soekowati, Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993.

INDEKS

A

Abdullah bin Umar al-Badawi 130

agama xii, xv, 2, 3, 23, 58, 90, 116, 142, 145, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 212

Ahlussunah 38

air bah 3, 4, 122, 123, 131, 132, 134, 135, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 164, 178, 184, 186, 190, 192, 196, 199, 211, 212

akustik 23, 24

Albert Sechehaye 15

al-fulku 126, 127, 128, 130, 155, 156, 157, 170, 211

Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qurān Al-Karīm 8, 221

al-yauma 140, 141, 142

al-Zarkasyi 33

aparatus 60, 79, 116

Ararat 154

A. Riedlinger 15

ar-Razi 133

arsitektur 165

Arthur Asa Berger 9, 19

B

bahasa viii, xi, 1, 2, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 47, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 59, 62, 63, 74, 94, 100, 111, 112, 121, 125, 126, 127, 129, 132, 156, 160, 161, 162, 203

bahasa verbal 1, 2
Bahtera xix, 4, 122, 123, 131, 134, 148, 151, 153, 160, 161, 162, 165, 192, 196, 197, 217, 237
balagah 46
Barthes 11, 16, 51, 53, 54, 216
bayān 31, 32, 33, 43, 44
Bintu Syāti 91, 92
biologis 138, 144, 211
British Museum 3, 147
bundar 128, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 168

C

Cangara 39, 40, 65, 75, 99, 101, 105, 106, 118, 216
Chaer 1, 11, 24, 25, 29, 43, 63, 64, 216
channel 80
Charles Bally 15
Charles Morris 18, 22
Charles Sanders Peirce 11, 20, 256
Charles W. Eliot 189
Claude E. Shannon 77
coracle 161, 165, 184

D

denotasi 7, 47, 51, 65, 68, 71, 72, 73, 74
denotatum 17, 21, 22
dilālah 47, 48, 50, 52
dinamis xii, 14, 168, 174, 175, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 192, 193, 194, 195, 196, 200, 201, 202, 206, 212, 213
D. Lawrence Kincaid 75
doktrin persuasif 3

E

ekspresi 16, 25, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 81, 87, 99, 155, 156, 210
elemen 5, 42, 43, 44, 60, 62, 64, 66, 67, 68, 70, 79
evaporasi 153
Everett M. Rogers 75

F

fi'il amar 127, 128, 152, 155
fi'il māḍī 27, 42, 70, 152
fundamentalis xii, 183, 184, 187, 190, 191, 192, 194, 201, 207
fungsi tanda 25, 69, 72

G

Gerbner 95, 210

Gilgamesh 154, 161

Gracia 32

gunung 136, 140, 143, 146, 150, 151, 154, 166, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 212, 237

H

Hanafi 2, 218

Harimurti 1, 14, 19, 28, 32, 219

harmonis xii, 174, 200, 202, 206, 212, 213

Harun Yahya 132, 133, 146

hermeneutika 32, 49, 50, 214

hexagon 167, 168, 177, 211

Hjelmslev 11, 15, 16, 25, 51, 70

huruf jer 127, 128, 129, 130, 155

I

ibnu 'Arabī 40

ibnu Jinni 36, 48

Ibnu Katsir 124, 125, 142, 155, 162, 178

Ibnu Manżūr 156, 157

iḍāfah 129, 130, 155

ikon 17, 21, 47

Indeks Al-Qur'an 8, 216

interpretan 17, 20, 51, 52, 53, 68, 73, 74

isi 7, 25, 40, 42, 43, 45, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 83, 85, 87, 155, 210

J

jabalun 136, 140

Jāḥiẓ 31, 32, 33, 43, 44, 45, 48, 219

Jalālain 137

jama' 41, 127, 129, 136, 141, 148, 149, 156, 159

Judī 142, 143, 150, 151, 153, 154, 195

Jurjānī 44, 46, 47, 48, 51, 209, 219

K

Kaelan 5, 15, 19, 32, 33, 57, 58, 63, 94, 219

Kalam Allah 2, 5, 34, 37, 38, 40, 101

kapal 4, 126, 127, 128, 129, 130, 157, 159, 160, 163, 164, 166, 170, 171, 172, 173, 184, 236, 237

keluarga 56, 130, 131, 134, 144, 145, 211, 237

kombinasi 15, 18, 23, 27, 28, 60, 62, 67, 68
komunikasi 5, 6, 7, 12, 13, 15, 18, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 37, 39, 40, 42, 60, 61, 62, 65, 66, 68, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 209, 210, 211, 213
komunikasi al-Qur'an 93, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 113, 114, 117, 118, 119, 210, 211
konotasi 7, 16, 47, 51, 65, 68, 71, 72, 73, 74, 122, 200, 201
konsep xi, xiii, xiv, 14, 15, 16, 17, 23, 24, 27, 29, 50, 53, 58, 60, 63, 82, 126, 127, 144, 166, 174, 209
konvensi 5, 15, 17, 19, 22, 27, 28, 39, 40, 42, 43, 47, 60, 61, 62, 68, 69, 72, 73, 82, 83, 100, 117, 121

L

lambang 26, 27, 28, 101, 161
langue 14, 15, 28, 29, 30, 42, 43, 60, 61
latent 25, 26, 122
lebah 162, 163, 166, 167, 218
leksikal 53
Lisān Al-'Arab 19, 27, 42, 156, 157, 220
Littlejohn 5, 94
Litza Janz 10, 13

M

maf'ūl bīh 127, 128, 129
Majdī Wahbah 12
makna xi, xii, xiii, 1, 2, 4, 5, 7, 13, 14, 18, 24, 25, 26, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 52, 53, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 91, 94, 121, 122, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 137, 138, 155, 156, 157, 160, 161, 169, 170, 171, 176, 177, 183, 196, 199, 200, 201, 209
malaikat Jibril 37, 95, 101, 102, 103, 106, 107, 113, 117, 211
manifest 25, 121
mantiq 47, 48, 50, 51, 52, 53
Marcel Danesi 7

ma'rifat 125, 126, 140, 141, 142, 149, 150
message 80
model KF 174, 191
model komunikasi 76, 77, 78, 79, 80, 81, 88, 95, 96, 97, 102, 210
Mongin Ferdinand de Saussure 11
mufrod 41, 127, 141
Muhammad Arkoun 91
Muhammad Shahrur 89, 90
mukjizat 2
Musṭalahāt al-Adab 12
Mu'tazilah 38
Muzakki 5, 18, 23, 27, 221

N

nabi Muhammad 2, 33, 36, 37, 93, 95, 96, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 142, 149, 166, 175, 182, 205, 211
nabi Musa 35, 161, 162, 163
nabi Nuh xi, xii, xiv, 3, 4, 5, 7, 8, 55, 84, 85, 87, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 207, 211, 212, 213, 214, 236, 237
nākirah 132, 133, 137, 138, 140
Nyoman 7, 10, 221

O

Ogdent 25

P

parole 15, 29, 30, 42, 61
Paul Cobley 10, 13
pemungsi 25, 61, 68, 69, 71, 72
penanda 11, 14, 17, 24, 30, 40, 45, 50, 53, 54, 60, 62, 63, 119, 130, 155, 178, 209
penilaian faktual 83
penilaian semiotis 82, 83, 84, 85
petanda 11, 14, 24, 40, 45, 51, 53, 54, 60, 62, 63, 119, 130, 209
phobia 6, 48

pintu air 72, 78, 79, 80, 102, 103, 104, 108, 110, 114, 116, 117, 119
prinsip 41, 42, 47, 48, 50, 60, 181, 183, 185, 201, 205, 206, 209, 210

Q

Quraish Shihab 108, 128, 133, 142, 148, 167
Qurthubi 145

R

representamen 17, 20, 21, 50, 52, 53, 64, 73
Richard 25
Ricoeur 33

S

safinah 126, 127, 129, 130, 155, 159, 170, 211
Sahal Mahfudh 181, 183
Ṣalah Faḍal 12
semiologi 10, 11, 12, 16, 70
semiotika xiii, xiv, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 30, 42, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 71, 74, 78, 80, 82, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 99, 116, 117, 121, 122, 209, 210, 212, 213, 214
semiotika komunikasi 5, 6, 30, 42, 65, 74, 80, 82, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 99, 210
semiotika kontemporer 7, 71
Semiotika pragmatik 18, 65
semiotika semantik 18, 65, 66
semiotika signifikasi 5, 30, 60, 65, 66, 67, 94, 210
Semiotika sintaktik 18, 66
sifat eklektif xiv, 5, 116
signifiant 14, 24, 50, 53
signifie 14, 24, 51, 53
similiaritas 19, 47, 51, 52, 53, 60
sinyal 72, 74, 77, 79, 80, 95, 96, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 211
sistem xi, 5, 7, 16, 26, 27, 28, 30, 39, 42, 60, 62, 63, 68, 71, 72, 163
Sobur 6, 16, 27, 29, 30, 60, 62, 68, 70, 223
Software al-Qur'an Digital 8, 223

Stanton 4, 123, 223
Sukron Kamil 12, 13
Sumeria 4, 147, 161
Sutadi Wiryaatmadja 13

T

Tablet 3, 160, 161
tanda xi, xiii, xiv, 4, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 40, 42, 43, 44, 48, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 81, 82, 87, 94, 99, 100, 117, 123, 125, 178, 199, 200, 202, 210, 213, 214, 236
tannūr 123, 125, 126, 135, 174, 178, 179, 211, 212
taṣgīr 139
tentatif 17, 22, 25, 34
teori kode 5, 67, 68, 69, 94
teori produksi tanda 6, 81, 94
triadik 52, 64, 169, 173, 176, 179, 185, 187, 188, 190, 195

U

Umberto Eco xiii, xiv, xviii, 5, 6, 7, 9, 13, 22, 55, 56, 57, 59, 61, 65, 80, 88, 89, 116, 117, 174, 191, 209, 210, 212, 213, 215, 219, 256
unlimited semiosis 17, 34

V

van Zoest 10, 12, 13, 19, 20

W

Warren Weaver 77

المَعْهَدالإسلَامِي المُنَوِّركرَابْيَاكْ جُوغْجَاكَرْتَا

PONDOK PESANTREN

Al-Munawwir

KRAPYAK – YOGYAKARTA

www.almunawwir.com

LAMPIRAN-LAMPIRAN

LAMPIRAN. 1.

SINOPSIS KISAH NABI NUH

Nabi Nuh as. adalah orang pertama yang mendapat mandat besar dari Allah untuk meluruskan prilaku manusia. Nabi Nuh hidup di tengah-tengah kaum penyembah berhala. Kaum Nuh tidak menyadari bahwa itu adalah tipu daya iblis. Kaum Nuh mengira generasi pendahulu mereka menempatkan patung di tempat ibadah untuk disembah. Melihat penyelewengan ini, nabi Nuh berusaha meluruskan mereka.

Usaha pelurusan prilaku kaumnya mengalami kendala. Kaum nabi Nuh lebih percaya kepada pendahulunya daripada nabi Nuh yang hidup semasa dengan mereka. Kepercayaan itu meningkat ketika para pengikut nabi Nuh didominasi oleh orang-orang yang tidak sederajat dengan mereka. Menurut mereka, kejadian ini merupakan tanda bahwa nabi Nuh bukan orang hebat, karena pengikutnya hanya mengikuti tanpa syarat.

Setelah lama berdakwah kepada kaumnya dengan hasil yang tidak memuaskan, nabi Nuh mengadu kepada Allah atas keputusasaannya. Allah mengabulkan aduan nabi Nuh dengan memerintahkannya untuk membuat kapal atas pengawasan dan petunjukNya. Dalam proses pembuatannya nabi Nuh mendapat cemoohan dari kaumnya karena membuat kapal di pinggiran kota yang berarti jauh dari laut. Menurut sebagian kaumnya yang lain, nabi Nuh telah menanggalkan kenabiannya menjadi tukang kayu. Walaupun mendapat banyak hujatan, namun nabi Nuh tetap membuat kapal sebagaimana diperintahkan Allah.

Sesaat setelah pembuatan kapal selesai, nabi Nuh memerintahkan pengikutnya untuk masuk dengan membawa hewan-hewan yang berpasangan. Kemudian Allah mengeluarkan air dari tanah dan menurunkan air dari langit, sehingga terjadi badai. Kaum nabi Nuh tidak siap melihat kejadian ini. Mereka berlarian mencari tempat yang lebih tinggi untuk menyelamatkan dirinya dari tenggelam. Kan'an, salah satu anak nabi Nuh yang durhaka, ikut tenggelam setelah sebelumnya menolak tawaran ayahnya untuk masuk ke dalam kapal. Kan'an lebih memilih mencari gunung tertinggi daripada ikut dengan ayahnya. Akhirnya, nabi Nuh menyaksikan anak biologisnya tenggelam bersama kaumnya. Sebagai ayah, nabi Nuh merasa terpukul atas tenggelamnya Kan'an. Nabi Nuh mengadu kepada Allah atas janjinya yang akan menyelamatkan keluarganya. Akan tetapi Allah memberikan argumen bahwa yang dimaksud keluarga adalah para pengikutnya yang beriman. Menyadari kesalahannya, nabi Nuh meminta maaf kepada Allah.

Ketika tidak ada lagi orang-orang kafir yang masih hidup, Allah menghentikan air dari segala penjuru. Bahtera nabi Nuh berlabuh di bukit *Jūdī*. Nabi Nuh beserta kaumnya tidak langsung turun dari kapal setelah mengetahui kapalnya berlabuh, mereka menunggu banjir tersebut surut. Kemudian nabi Nuh memerintahkan burung untuk keluar melihat kondisi di luar kapal. Setelah dirasa aman, nabi Nuh dan pengikutnya keluar dari kapal dan melakukan sujud syukur atas karunia yang diberikan Allah kepada mereka.□

LAMPIRAN 2.

NAMA-NAMA SURAH DAN JUMLAH AYAT TENTANG KISAH NABI NUH AS. DALAM Al-QUR'AN

No.	Surah	Surat	Ayat	Jumlah
1.	4	An-Nisā	163	1
2.	6	Al-An'ām	84	1
3.	7	Al-A'rāf	59-64	6
4.	9	At-Taubah	70	1
5.	10	Yūnus	71-73	3
6.	11	Hūd	25-32, 37, 38, 40-48, 89	20
7.	14	Ibrahim	9	1
8.	17	Al-Isrā	3	1
9.	21	Al-Anbiyā	76, 77	2
10.	23	Al-Mu'minūn	23- 29	7
11.	25	Al-Furqān	37	1
12.	26	Asy-Syu'arā	105-108, 110-113, 116,120	13
13.	29	Al-'Ankabūt	14, 15	2
14.	37	Aṣ-Ṣāffāt	75, 76, 78 - 82	7
15.	38	Shād	12	1
16.	40	Al-Mu'min	5, 31	2
17.	50	Qāf	12	1
18.	51	Aż-Żāriyāt	46	1
19.	53	An-Najm	52	1
20.	54	Al-Qamar	9-15	7
21.	57	Al-*Ḥ*adīd	26	1
22.	66	At-Ta*ḥ*rīm	10	1
23.	69	Al-*Ḥ*āqqah	11	1
24.	71	Nuh	1-27	27

LAMPIRAN 3.

AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG KISAH NABI NUH AS. BERDASARKAN ALUR CERITA

1. Nabi Nuh Berdakwah kepada Kaumnya

No.	Surat	Ayat	Redaksi Ayat
1.	An-Nisā	163	إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيّين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسمائيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيّوب ويونس وهرون وسليمان وآتينا داو ودزبورا
2.	Al-An'ām	84	و وهبنا له إسحاق ويعقوب كلاّ هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذرّيّته داو ودوسليمان وأيّوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزى المحسنين
3.	Hūd	25	ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه إنّي لكم نذير مبين
4.	Asy-Syu'arā	107	إنّي لكم رسول أمين
5.	Al-'Ankabūt	14	ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلّا خمسين عاما فأخذهم الطّوفان وهم ظالمون
6.	Aṣ-Ṣāffāt	75	ولقد نادانا نوح فلنعم المجيبون
7.	Al-*Ḥ*adīd	26	ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذرّيّتهما النّبوّة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون
8.	Nūh	1	إنّا أرسلنا نوحا إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم

9.	Nūh	2	قال ياقوم إنّي لكم نذير مبين
10.	Nūh	5	قال ربّ إنّي دعوت قومي ليلا ونهارا
11.	Al-A'rāf	59	لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إنّي أخاف عليكم عذاب يوم عظيم
12.	Al-A'rāf	61	قال ياقوم ليس بي ضلالة ولكنّي رسول من ربّ العالمين
13.	Al-A'rāf	62	أبلّغكم رسالات ربّي وأنصح لكم وأعلم من الله مالا تعلمون
14.	Al-A'rāf	63	أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربّكم على رجل منكم لينذركم ولتتّقوا ولعلّكم ترحمون
15.	Al-A'rāf	64	فكذّبوه فأنجيناه والّذين معه في الفلك وأغرقنا الّذين كذّبوا بآياتنا إنّهم كانوا قوما عمين
16.	Yūnus	71	وتل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه ياقوم إن كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بئايات الله فعلى الله توكّلت فأجمعوا أمركم وشركاءكم ثمّ لا يكن أمركم عليكم غمّة ثمّ اقضوا إليّ ولا تنظرون
17.	Yūnus	72	فإن توليّتم فما سألتكم من أجر إن أجري إلّا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين
18.	Hūd	26	أن لا تعبدوا إلّا الله إنّي أخاف عليكم عذاب يوم أليم
19.	Hūd	28	قال ياقوم أرأيتم إن كنت على بيّنة من ربّي وآتاني رحمة من عنده فعمّيت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون
20.	Hūd	29	وياقوم لا أسئلكم عليه مالا إن أجري إلّا على الله وما أنا بطارد الّذين ءامنوا إنّهم ملاقوا ربّهم ولكنّي أراكم قوما تجهلون
21.	Hūd	30	وياقوم من ينصرني من الله إن طردتهم أفلا تذكّرون

22.	Hūd	31	ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله أعلم بما في أنفسهم إني إذا لمن الظالمين
23.	Hūd	42	وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين
24.	Al-Mu'minūn	23	ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون
25.	Asy-Syu'arā	105	كذّبت قوم نوح المرسلين
26.	Asy-Syu'arā	106	إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون
27.	Asy-Syu'arā	108	فاتقوا الله وأطيعون
28.	Nūḥ	3	أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون
29.	Nūḥ	8	ثمّ إني دعوتهم جهارا
30.	Nūḥ	9	ثمّ إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسرارا
31.	Nūḥ	10	فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفّارا
32.	Nūḥ	11	يرسل السّماء عليكم مدرارا
33.	Nūḥ	12	ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا
34.	Nūḥ	13	ما لكم لا ترجون لله وقارا
35.	Nūḥ	14	وقد خلقكم أطوارا
36.	Nūḥ	15	ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا
37.	Nūḥ	16	وجعل القمر فيهنّ نورا وجعل الشّمس سراجا
38.	Nūḥ	17	والله أنبتكم من الأرض نباتا

39.	Nūḥ	18	ثمّ يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا
40.	Nūḥ	19	والله جعل لكم الأرض بساطا
41.	Nūḥ	20	لتسلكوا منها سبلا فجاجا

2. Nabi Nuh Menghadapi Cobaan

No.	Surat	Ayat	Redaksi Ayat
1.	Al-A'rāf	60	قال الملأ من قومه إنّا لنراك في ضلال مبين
2.	Al-A'rāf	61	قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكنّي رسول من ربّ العالمين
3.	Yūnus	71	وتل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه يا قوم إن كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بئايات الله فعلى الله توكّلت فأجمعوا أمركم وشركاءكم ثمّ لا يكن أمركم عليكم غمّة ثمّ اقضوا إليّ ولا تنظرون
4.	Hūd	27	فقال الملأ الّذين كفروا من قومه ما نراك إلّا بشرا مثلنا وما نراك اتّبعك إلّا الّذين هم أراذلنا بادي الرّأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنّكم كاذبين
5.	Hūd	32	قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصّادقين
6.	Ibrāhīm	9	ألم يأتكم نبؤ الّذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والّذين من بعدهم لا يعلمهم إلّا الله جاءتهم رسلهم بالبيّنات فردّوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنّا كفرنا بما أرسلتم به وإنّا لفي شكّ ممّا تدعوننا إليه مريب
7.	Al-Mu'minūn	24	فقال الملأ الّذين كفروا من قومه ما هذا إلّا بشر مثلكم يريد أن يتفضّل عليكم ولو شاء الله لأنزل ملائكة ما سمعنا بهذا في ءابائنا الأوّلين

8.	Al-Mu'minūn	25	إن هو إلّا رجل به جنّة فتربّصوا به حتّى حين
9.	Al-Mu'minūn	26	قال ربّ انصرني بما كذّبون
10.	Al-Furqān	37	وقوم نوح لمّا كذّبوا الرّسل أغرقناهم وجعلناهم للنّاس ءاية وأعتدنا للظّالمين عذابا أليما
11.	Asy-Syu'arā	105	كذّبت قوم نوح المرسلين
12.	Asy-Syu'arā	111	قالوا أنؤمن لك واتّبعك الأرذلون
13.	Asy-Syu'arā	112	قال وما علمي بما كانوا يعملون
14.	Asy-Syu'arā	113	إن حسابهم إلّا على ربّي لو تشعرون
15.	Asy-Syu'arā	116	قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكوننّ من المرجومين
16.	Asy-Syu'arā	117	قال ربّ إنّ قومي كذّبون
17.	Asy-Syu'arā	118	ففتح بيني وبينهم فتحا ونجّني ومن معي من المؤمنين
18.	Ṣād	12	كذّبت قبلهم قوم نوح وعاد وفرعون ذو الأوتاد
19.	Al-Mu'min	5	كذّبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم وهمّت كلّ أمّة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحقّ فأخذتهم فكيف كان عقاب
20.	Qāf	12	كذّبت قبلهم قوم نوح وأصحاب الرّسّ وثمود
21.	An-Najm	52	وقوم نوح من قبل إنّهم كانوا هم أظلم وأطغى
22.	Al-Qamar	9	كذّبت قبلهم قوم نوح فكذّبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر
23.	Al-Qamar	10	فدعا ربّه أنّي مغلوب فانتصر
24.	At-Taḥrīm	10	ضرب الله مثلا للّذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الدّاخلين

25.	Nūḥ	6	فلم يزدهم دعاءي إلّا فرارا
26.	Nūḥ	7	وإني كلّما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في ءاذانهم واستغشوا ثيابهم وأصرّوا واستكبروا استكبارا
27.	Nūḥ	21	قال نوح ربّ إنّهم عصوني واتّبعوا من لم يزده ماله وولده إلّا خسارا
28.	Nūḥ	22	ومكروا مكرا كبّارا
29.	Nūḥ	23	وقالوا لا تذرنّ ءالهتكم ولا تذرنّ ودّا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا
30.	Nūḥ	24	وقد أضلّوا كثيرا ولا تزد الظالمين إلّا ضلالا
31.	Nūḥ	26	وقال نوح ربّ لا تذر على الأرض من الكافرين ديّارا
32.	Nūḥ	27	إنك إن تذرهم يضلّوا عبادك ولا يلدوا إلّا فاجرا كفّارا

3. Bencana Air Bah

No.	Surat	Ayat	Redaksi Ayat
1.	Al-Isrā	3	ذرّية من حملنا مع نوح إنّه كان عبدا شكورا
2.	Al-Anbiyā	76	ونوحا إذ نادى من قبل فاستجبنا له فنجّيناه وأهله من الكرب العظيم
3.	Al-Anbiyā	77	ونصرناه من القوم الّذين كذّبوا بـٔاياتنا إنّهم كانوا قوم سوء فأغرقناهم أجمعين

4.	Asy-Syu'arā	119	فأنجيناه ومن معه في الفلك المشحون
5.	Aṣ-Ṣāffāt	75	ولقد نادانا نوح فلنعم المجيبون
6.	Al-Qamar	11	ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر
7.	Al-Qamar	12	وفجرنا الأرض عيونا فالتقى الماء على أمر قد قدر
8.	Al-A'rāf	64	فكذبوه فأنجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوما عمين
9.	At-Taubah	70	ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وأصحاب مدين والمؤتفكات أتتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون
10.	Yūnus	73	فكذبوه فنجيناه ومن معه في الفلك وجعلناهم خلائف وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا فانظر كيف كان عاقبة المنذرين
11.	Hūd	37	واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون
12.	Hūd	43	قال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين
13.	Hūd	89	ويا قوم لا يجرمنكم شقاقي أن يصيبكم مثل ما أصاب قوم نوح أو قوم هود أو قوم صالح وما قوم لوط منكم ببعيد
14.	Al-Mu'minūn	27	فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا فإذا جاء أمرنا وفار التنور فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول منهم ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون

15.	Al-Furqān	37	وقوم نوح لما كذّبوا الرسل أغرقناهم وجعلناهم للناس ءاية وأعتدنا للظالمين عذابا أليما
16.	Asy-Syu'arā	120	ثمّ أغرقنا بعد الباقين
17.	Al-'Ankabūt	14	ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلّا خمسين عاما فأخذهم الطوفان وهم ظالمون
18.	Aṣ-Ṣāffāt	82	ثمّ أغرقنا الآخرين
19.	Al-Mu'min	31	مثل دأب قوم نوح وعاد وثمود والّذين من بعدهم وما الله يريد ظلما للعباد
20.	Aż-Żāriyāt	46	وقوم نوح من قبل إنّهم كانوا قوما فاسقين
21.	An-Najm	52	وقوم نوح من قبل إنّهم كانوا هم أظلم وأطغى
22.	Nūḥ	25	ممّا خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا
23.	Al-Ḥāqqah	11	إنّا لمّا طغا الماء حملناكم في الجارية
24.	Hūd	42	وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يابنيّ اركب معنا ولا تكن مع الكافرين
25.	Hūd	45	ونادي نوح ربّه فقال ربّ إنّ ابني من أهلي وإنّ وعدك الحقّ وأنت أحكم الحاكمين
26.	Hūd	46	قال يانوح إنّه ليس من أهلك إنّه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم إنّي أعظك أن تكون من الجاهلين
27.	Hūd	47	قال ربّ إنّي أعوذ بك أن أسئلك ما ليس لي به علم وإلّا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين

4. Keadaan Pasca Bencana Air Bah

No.	Surat	Ayat	Redaksi Ayat
1.	Al-A'rāf	64	فكذّبوه فأنجيناه والّذين معه في الفلك وأغرقنا الّذين كذّبوا بآياتنا إنّهم كانوا قوما عمين
2.	Yūnus	73	فكذّبوه فنجّيناه ومن معه في الفلك وجعلناهم خلائف وأغرقنا الّذين كذّبوا بآياتنا فانظر كيف كان عاقبة المنذرين
3.	Hūd	37	واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الّذين ظلموا إنّهم مغرقون
4.	Hūd	38	ويصنع الفلك وكلّما مرّ عليه ملأ من قومه سخروا منه قال إن تسخروا منّا فإنّا نسخر منكم كما تسخرون
5.	Hūd	40	حتّى إذا جاء أمرنا وفار التنّور قلنا احمل فيها من كلّ زوجين اثنين وأهلك إلّا من سبق عليه القول ومن ءامن وما ءامن معه إلّا قليل
6.	Hūd	41	وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها إنّ ربّي لغفور رحيم
7.	Hūd	44	وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجوديّ وقيل بعدا للقوم الظالمين
8.	Hūd	48	قيل يا نوح اهبط بسلام منّا وبركات عليك وعلى أمم ممّن معك وأمم سنمتّعهم ثمّ يمسّهم منّا عذاب أليم
9.	Al-Mu'minūn	28	فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك فقل الحمد لله الّذي نجّانا من القوم الظالمين
10.	Al-Mu'minūn	29	وقل ربّ أنزلني منزلا مباركا وأنت خير المنزلين

11.	Al-ʻAnkabūt	15	فأنجيناه وأصحاب السفينة وجعلناها ءاية للعالمين
12.	Aṣ-Ṣāffāt	76	ونجّيناه وأهله من الكرب العظيم
13.	Al-Qamar	13	وحملناه على ذات ألواح ودسر
14.	Al-Qamar	14	تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر
15.	Al-Qamar	15	ولقد تركناها ءاية فهل من مدّكر
16.	Aṣ-Ṣāffāt	78	وتركنا عليه في الآخرين
17.	Aṣ-Ṣāffāt	79	سلام على نوح في العالمين
18.	Aṣ-Ṣāffāt	80	إنا كذلك نجزي المحسنين
19.	Aṣ-Ṣāffāt	81	إنه من عبادنا المؤمنين

LAMPIRAN 4.

DIKSI *Al-FULKU* DAN *SAFĪNAH* PADA KISAH NABI NUH AS. DALAM AL-QUR'AN

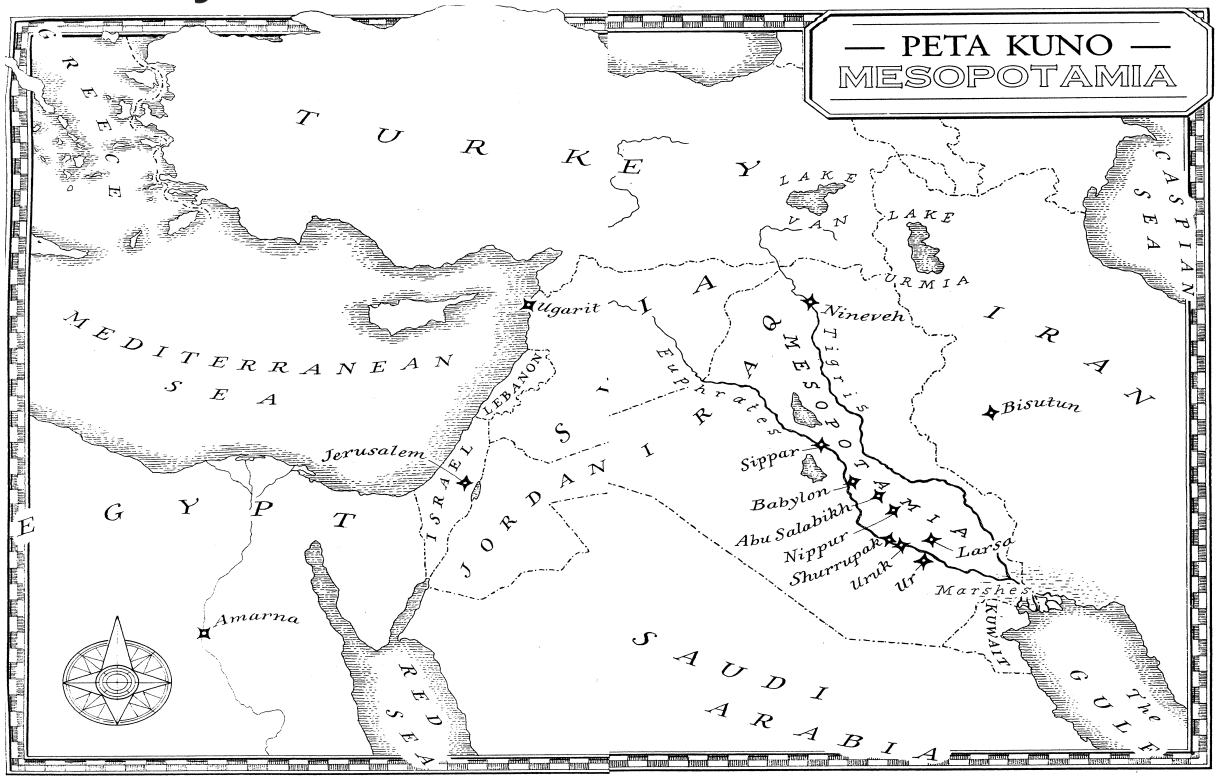
1. Diksi *Al-Fulku*

No.	Surat	Ayat	Redaksi Ayat
1.	Al-A'rāf	64	فكذّبوه فأنجيناه والّذين معه في الفلك وأغرقنا الّذين كذّبوا بآياتنا إنّهم كانوا قوما عمين
2.	Asy-Syu'arā	119	فأنجيناه ومن معه في الفلك المشحون
3.	Yūnus	73	فكذّبوه فنجّيناه ومن معه في الفلك وجعلناهم خلائف وأغرقنا الّذين كذّبوا بآياتنا فانظر كيف كان عاقبة المنذرين
4.	Hūd	37	واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الّذين ظلموا إنّهم مغرقون
5.	Al-Mu'minūn	27	فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا فإذا جاء أمرنا وفار التنّور فاسلك فيها من كلّ زوجين اثنين وأهلك إلّا من سبق عليه القول منهم ولا تخاطبني في الّذين ظلموا إنّهم مغرقون
6.	Hūd	38	ويصنع الفلك وكلّما مرّ عليه ملأ من قومه سخروا منه قال إن تسخروا منّا فإنّا نسخر منكم كما تسخرون
7.	Al-Mu'minūn	28	فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك فقل الحمد لله الّذي نجّانا من القوم الظالمين

2. Diksi *Safinah*

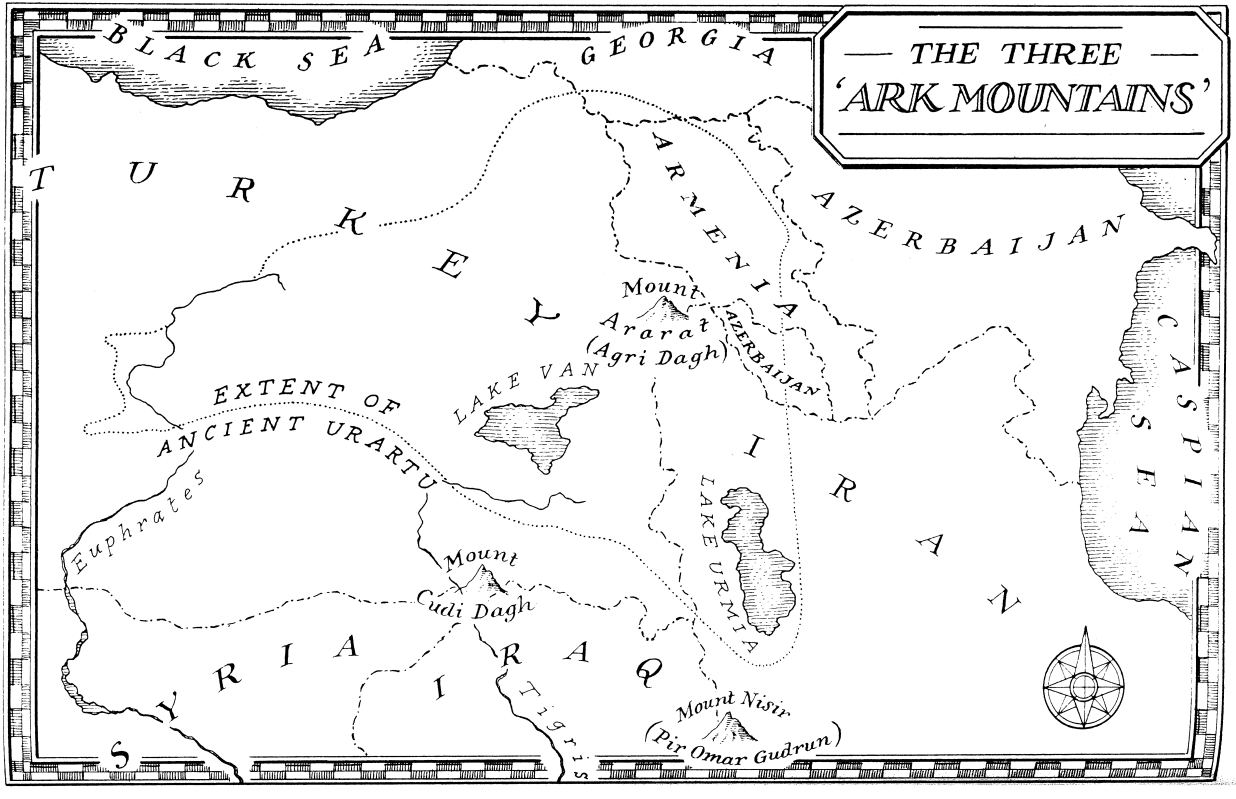
No.	Surat	Ayat	Redaksi Ayat
1.	Al-'Ankabūt	15	فأنجيناه وأصحاب السفينة وجعلناها ءاية للعالمين

LAMPIRAN 5.

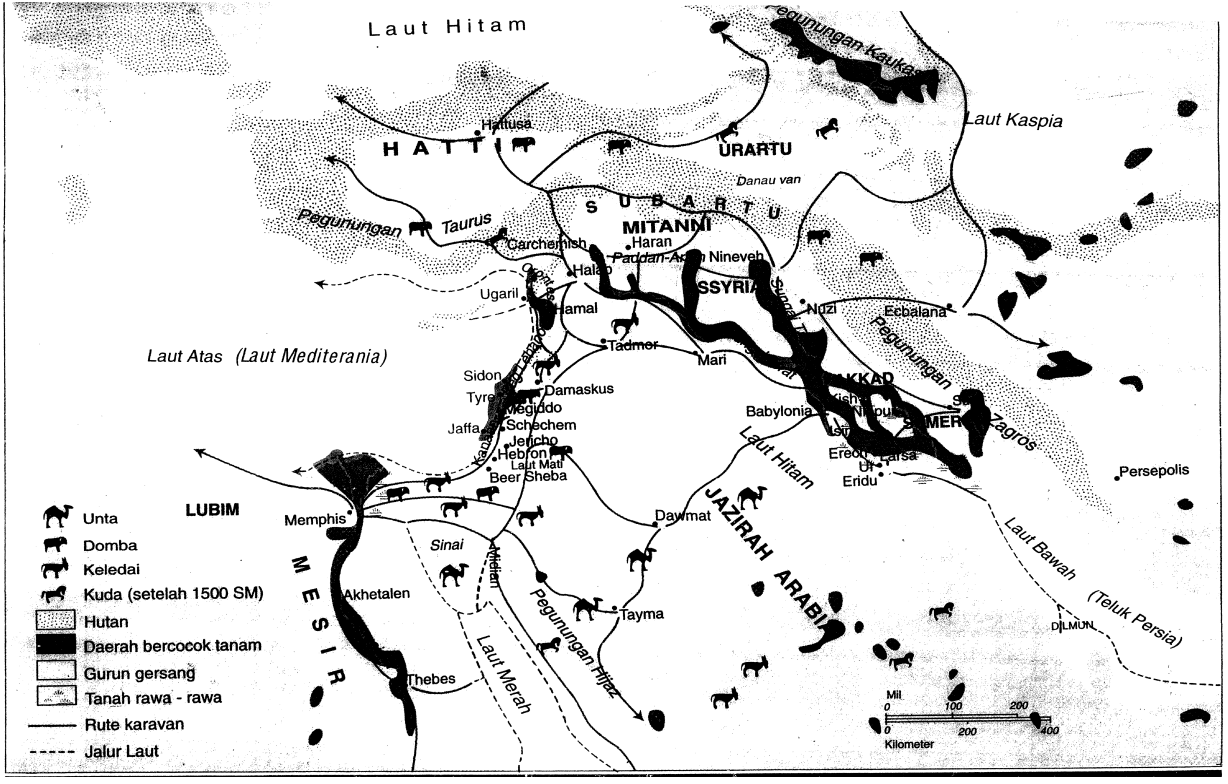


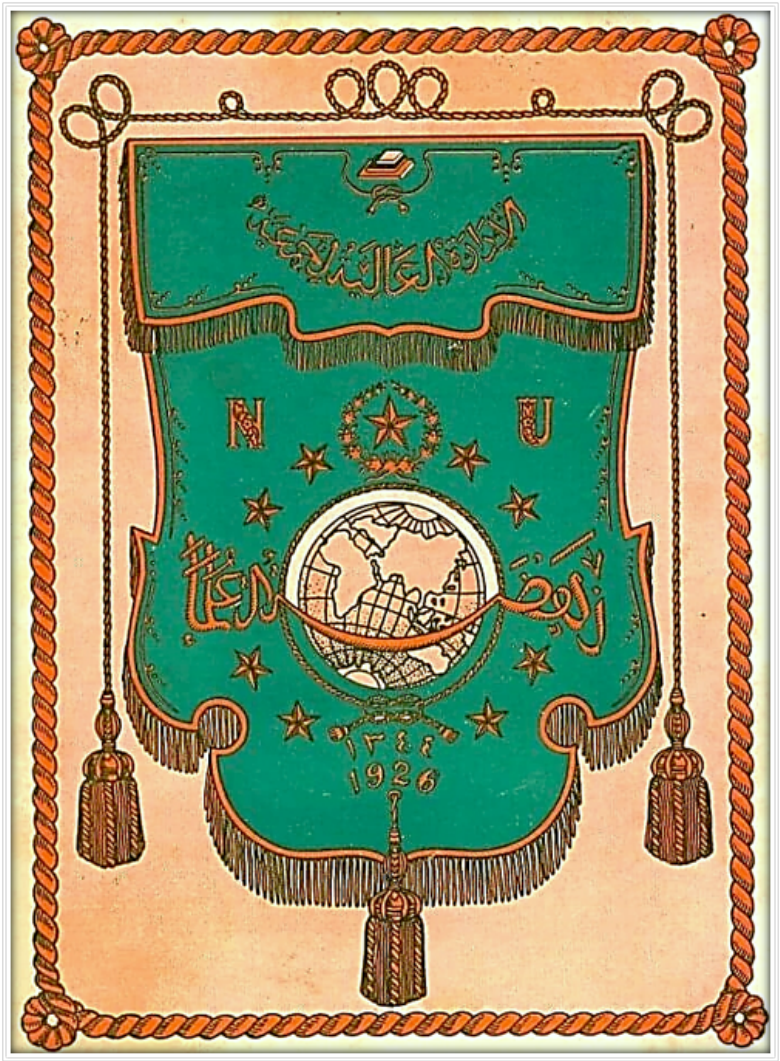
— PETA KUNO —
MESOPOTAMIA
GREECE
TURKEY
LAKE VAN
LAKE URMIA
CASPIAN SEA
IRAN
MEDITERRANEAN SEA
Ugarit
Nineveh
Tigris
Euphrates
MESOPOTAMIA
Bisutun
LEBANON
ISRAEL
Jerusalem
JORDAN
Sippar
Babylon
Abu Salabikh
Nippur
Shurrupak
Uruk
Ur
Larsa
Marshes
KUWAIT
EGYPT
Amarna
RED SEA
SAUDI ARABIA
The GULF

LAMPIRAN 6.


THE THREE
'ARK MOUNTAINS'
BLACK SEA
GEORGIA
ARMENIA
AZERBAIJAN
TURKEY
Mount Ararat (Agri Dagh)
NAZERBAIJAN
LAKE VAN
EXTENT OF ANCIENT URARTU
Euphrates
CASPIAN SEA
IRAN
LAKE URMIA
Mount Cudi Dagh
SYRIA
IRAQ
Tigris
Mount Nisir (Pir Omar Gudrun)

LAMPIRAN 7.


Laut Hitam
Pegunungan Kaukasus
Laut Kaspia
Hattusa
HATTI
URARTU
Danau van
SUBARTU
MITANNI
Pegunungan Taurus
Carchemish
Haran
Paddan-Aram
Nineveh
Halab
ASSYRIA
Ugaril
Qatna
Hamal
Nuzi
Ecbalana
Tadmor
Mari
Laut Atas (Laut Mediterania)
Sidon
Damaskus
Tyre
Megiddo
Jaffa
Schechem
Jericho
Hebron
Laut Mati
Beer Sheba
AKKAD
Babylonia
Pegunungan Zagros
Laut Hitam
Eridu
Persepolis
LUBIM
Memphis
Sinai
Akhetalen
MESIR
Thebes
Laut Merah
Pegunungan Hijaz
Tayma
Dawmat
JAZIRAH ARABI
Laut Bawah (Teluk Persia)
DILMUN
Unta
Domba
Keledai
Kuda (setelah 1500 SM)
Hutan
Daerah bercocok tanam
Gurun gersang
Tanah rawa - rawa
Rute karavan
Jalur Laut
Mil
0 100 200
0 200 400
Kilometer


الإدارة العالية للجمعية
N
U
١٣٤٤
1926

BIODATA PENULIS

A. Identitas Diri

Nama	: Muhammad Alghiffary, M.Hum.
TTL	: Batang, 8 juni 1990
Jenis Kelamin	: Laki-laki
Agama	: Islam
Kewarganegaraan	: Indonesia
Status	: Belum menikah
Alamat Asal	: Jl. A. Yani Gg. 15 No. 17 Rt. 04 Rw. 02 Kauman Batang
Alamat di Yogyakarta	: Jl. Panjaitan Nomor 57 Rt. 37 Rw. 10 Yogyakarta

Orang Tua

Nama Ayah	: H. Muslih S.Pd.I.
Agama	: Islam
Pekerjaan	: Guru PNS
Nama Ibu	: Hj. Khusnuniyah S.Pd.I.
Agama	: Islam
Pekerjaan	: Guru PNS

B. Riwayat Pendidikan:

1. Pendidikan Formal
    a. MSI 01 Kauman Pekalongan: 1996 - 2002
    b. MTs Darul Amanah Kabunan Sukorejo Kendal : 2002 - 2005
    c. MAN 02 Pekalongan : 2006 - 2009
    d. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta: 2009 - 2014
    e. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta: 2014 – 2016
2. Pendidikan Non-Formal
    a. Ponpes Darul Amanah Kabunan Sukorejo Kendal : 2002 – 2005
    b. Ponpes Darul Falah Bangsri Jepara : 2005 – 2006
    c. Ponpes Al-Munawwir Komp. Nurussalam : 2009 – 2014
    d. Ponpes Maslakul Huda Kajen Pati :Ramadhan 2013
    e. Ponpes Tebu Ireng Jombang : Ramadhan 2015
    f. Elfast Kursus Bahasa Inggris Pare : Agustus 2015

C. Karya Ilmiah

1. Penelitian
    a. *Qiṣṣah Al-'Iqāb Al-Qaṣīrah li* Musṭafā Luṭfī Al- Manfalūṭī: *Dirāsah Bināiyyah wa Sīmāiyyah li* Charles Sanders Peirce (Skripsi).
    b. Makna Semiosis Kisah Nabi Nuh dalam Al-Qur'an: Kajian Semiotika Umberto Eco (Tesis).

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

TRUSSMEDIA GRAFIKA